PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

COSMOLOGÍA, RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL RENACIMIENTO

FICINO, SAVONAROLA, POMPONAZZI, MAQUIAVELO

Miguel A. Granada

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Miguel A. Granada

COSMOLOGÍA, RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL RENACIMIENTO

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

Miguel A. Granada

COSMOLOGÍA, RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL RENACIMIENTO

Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Primera edición: noviembre 1988

© Miguel A. Granada, 1988
© Editorial Anthropos, 1988
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-108-4
Depósito Legal: B. 25812-1988
Impresión: Gráficas Guada, Esplugues de Llobregat (Barcelona)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

PRÓLOGO

El presente trabajo ha nacido de nuestro estudio de la cultura filosófica italiana del siglo XV y XVI. En el curso del mismo, en la lectura de las fuentes y de la literatura secundaria habíamos ya podido observar la convergencia —dentro de las divergencias existentes entre las diversas orientaciones— en un núcleo problemático común: el problema antropológico y religioso, esto es, la concepción del sujeto humano, la representación de la divinidad y la noción de religión como vínculo de unión entre hombre y Dios. Al mismo tiempo se nos había hecho manifiesta la conexión de esta reflexión filosófica con una problemática que hundía sus raíces en el Bajo Medievo, y que había constituido uno de los puntos fundamentales del movimiento humanista desde Petrarca: la crisis del cristianismo, la corrupción de la Iglesia, la necesidad de una Reforma, la difícil cuestión de la articulación de la herencia clásica y la espiritualidad cristiana, de filosofía y religión, de inmanencia y trascendencia.

No obstante, el punto de partida material y concreto del trabajo ha sido un episodio puntual en el que veíamos ejemplificada esta problemática y en el que aparecían como protagonistas tres eximios representantes del movimiento cultural italiano de estos años: Ficino (y su círculo), Savonarola y

Maquiavelo. En efecto, en el mes de mayo de 1498, inmediatamente antes y después de la caída y muerte de Savonarola, Maquiavelo y Ficino expresaban en sendos escritos su juicio sobre la figura y la obra del predicador dominico. La lectura de dichos escritos revelaba una evaluación muy diferente de Savonarola y el savonarolismo, pero sobre la base de una problemática común a la que cada uno de ellos daba un tratamiento diferente: la crisis política italiana clamorosamente abierta con la invasión francesa de 1494; la cuestión de la regeneración política florentina y de la articulación entre política y religión. Una primera elaboración y discusión de estos materiales apareció en un artículo que, con el título de «Maquiavelo y Ficino jueces de Savonarola», se publicó en la *Revista de Occidente* (nº 20, 1983, pp, 47-60).

Se nos había hecho así plenamente manifiesta la conexión de la discusión filosófico-religiosa con la crisis política florentina e italiana. Al mismo tiempo pensamos que las discusiones en torno a la profecía en general y a la profecía savonaroliana en particular exigían el tener en cuenta el fondo de crisis religiosa y política que hacía brotar el hecho profético y le daba una amplia audiencia popular, así como la representación cosmológica dominante con vistas a estudiar la posible vinculación del hecho profético, y de la religión misma, con la estructura y funcionamiento del cosmos anterior a la revolución copernicana y el lugar del hombre en su seno.

A partir de lo dicho se puede entender el curso de nuestro trabajo en los cuatro primeros capítulos: el primero reproduce, con el añadido de notas, nuestro artículo de R*evista de Occidente*; en el capítulo segundo estudiamos la extensa presencia en Italia en torno a 1500 de *mirabilia* (hechos extraordinarios) y *profecías*, lo cual nos permite considerar el savonarolismo como una manifestación particular de un fenómeno colectivo de alcance mucho más general y en el que también estaba implicado el platonismo. En el capítulo tercero abordamos la cuestión de la vinculación de todo este fermento profético y las conexas representaciones de *renovatio* religiosa con la crisis política en que estaba envuelta la península italiana. El capítulo cuarto, por su parte, trata de mostrar cómo la cosmología dominante (el platonismo y el aristotelis-

mo) permitía la realidad de *mirabilia* y profecías explicándolos como «hechos» realmente posibles en el cosmos. Al mismo tiempo el estudio de la obra de Maquiavelo permite ver que la teorización maquiaveliana de todo este tipo de fenómenos se orienta en una dirección marcadamente nueva, caracterizada por la perspectiva del realismo político.

A continuación realizamos en el capítulo 5 el estudio pormenorizado de la teoría filosófica de la profecía mediante el análisis de las elaboraciones más significativas del momento, e indicadoras de las diferentes perspectivas al respecto. Así, estudiamos sucesivamente la teoría savonaroliana por medio de las obras del propio Savonarola (el *Compendio di rivelazioni* y el *Dialogus de veritate prophetica* de 1495 y 1497, así como los mismos sermones del predicador dominico) y de su fiel seguidor Gianfrancesco Pico della Mirandola (la voluminosa obra *De rerum prænotione*, terminada en 1504 y dedicada precisamente al análisis pormenorizado del hecho profético en todas sus variantes); la teoría platónica tal y como la formula Ficino en el libro XIII de su *Theologia platonica de inmortalitate animorum*, redactada entre 1469 y 1474; la explicación radicalmente naturalista de Pomponazzi en el marco de su explicación natural de los *mirabilia* efectuada en el *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*, redactado en 1520, y finalmente la visión maquiaveliana tal y como se desprende de diferentes pasajes de sus obras, singularmente de los *Discorsi* redactados entre 1513 y 1517. Las explicaciones dadas por estos autores de la génesis del hecho profético no pueden ser más diferentes: para Savonarola y el joven Pico la profecía verdadera es una infusión divina y sobrenatural, completamente independiente del cosmos y de la constitución humoral del profeta, y su función es iluminadora con respecto a la vía de la salvación, esto es, a la dimensión trascendente del sujeto humano, para quien el mundo es en realidad algo ajeno. En la elaboración ficiniana encontramos, por el contrario, el intento de una explicación natural: la profecía brota de la naturaleza misma divina del alma del sujeto, señora del cuerpo, cuando la razón individual toma conciencia de lo que en la propia *mente* o en el propio *ídolo* (parte inferior del alma) se deposita en virtud de la

simpatía y *conexión* que unen entre sí a los componentes de un mismo grado o nivel ontológico, al individuo con la totalidad de la máquina cósmica. La posibilidad de la profecía depende de la capacidad de autoconcentración del alma, la cual a su vez puede verse favorecida por regímenes de vida o constitutuciones pecualiares, como es el caso de la melancolía. Así en Ficino hay un intento por conectar la génesis de la profecía con la constitución ontológica y natural del ser humano y con su vinculación con el cosmos. Decididamente natural es también la explicación pomponazziana de *mirabilia* y profecía en el marco del cosmos aristotélico fuertemente marcado por el naturalismo mágico. En nuestro estudio de Pomponazzi analizamos el conjunto de hipótesis naturales diseñado por él para la explicación cosmológica (natural) de los prodigios en general y en particular de la profecía: ésta surge de la afiliación astral del profeta (de la *virtus* o *vis* en él impresa por los cielos) y de necesarias circunstancias coadyuvantes, entre las cuales destaca la complexión melancólica. Naturalista es también la visión maquiaveliana de *mirabilia* y profecías, lo cual muestra en el pensamiento del secretario florentino la conciencia de una inserción cósmica de los avatares humanos, si bien jamás se olvida el principio de la lectura y función estrictamente política de todo ese conjunto de «signos».

Pero las teorías filosóficas de la profecía que hemos estudiado no son *disiecta membra*. Son, por el contrario, miembros articulados con un conjunto de representaciones más globales y fundamentales que dan pleno sentido a la profecía, con las modificaciones de rigor en cada caso: la *noción de Dios* (Dios voluntad o Dios intelecto); de su *relación con el mundo* (Dios permanentemente activo sobre el mundo y la sociedad humana, autor de *portenta* y profecías; Dios primer motor inmóvil y alejado en su trascendencia); la *noción misma del mundo* (criatura efímera constantemente intervenida por la libre omnipotencia divina o *kósmos* eterno y autónomo, dotado de una regularidad «legal» que produce naturalmente *mirabilia* y profecía para la salud del colectivo humano que es su misma causa final); la *noción de hombre y de su destino* (sujeto caído y ajeno al mundo, objeto de la recuperación

divina mediante la historia; sujeto caído —piensa Ficino—, pero divino y capaz de retornar a Dios «deificándose» con su propio esfuerzo creativo en el mundo y con su apetito natural de inmortalidad; sujeto natural, en Pomponazzi y Maquiavelo, cuyo horizonte está limitado a la inmanencia cósmica y naturalmente escindido entre sabio y vulgo); *concepción en fin de la religión* (dato divino revelado en Savonarola frente a las religiones falsas y por el cual el hombre se eleva por encima de la naturaleza y el mundo a una dimensión espiritual y trascendente que se despliega en la historia lineal escatológica; dato revelado en Ficino, pero presente también en la razón natural como explicación del apetito natural de Dios e inmortalidad en la perspectiva de la concordia universal y de la religión filosófica; organismo natural en Pomponazzi y Maquiavelo, cósmicamente generado y destinado a perecer en el ritmo cíclico del acontecer natural y humano, producto de la inteligencia del sabio legislador para elevar al vulgo a la virtud y articularlo políticamente en el marco de la convivencia estatal y terrena, cósmica, que es todo el horizonte abierto a la humanidad). Son estos los temas y la problemática que hemos analizado (en el último capítulo) en la obra de nuestros autores, el ámbito global al que se refiere orgánicamente su teoría de la profecía. En todo ello se reflejaba un problema muy presente a lo largo del siglo xv italiano y que en torno a 1500, en el marco de la crisis política y religiosa, adquiría una especial dramaticidad: la relación entre filosofía y religión (concordia, como pretendía Ficino, o disyunción con énfasis en uno y otro polo, como sostenían Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo), la armonía entre el pensamiento griego y el cristianismo (concordia ficiniana, fideísmo savonaroliano o racionalismo naturalista sobre la base de la concepción pragmática y política —«mentira útil»— de la religión, de toda religión, en Pomponazzi y Maquiavelo), el sentido en última instancia de la historia: escatologismo trascendente en un mundo creado y destinado a perecer muy pronto, o ciclos reiterados en el cosmos autosuficiente y eterno; unidad de la humanidad (de los elegidos unidos en un cuerpo por la Palabra y la Gracia de Dios) en la peregrinación por la Historia o claridad racional del sabio y educación religiosa del vulgo en

el horizonte de la virtud terrena; persecución de la *deificatio* por el alma inflamada de «furor amoroso» o acción política realista en el mal del mundo. Esta es, en suma, la temática que en su unidad y diversidad hemos tratado de perseguir y reconstruir en las páginas que siguen.

Capítulo 1

EL ENFRENTAMIENTO DE LAS POSICIONES EN UN MISMO MUNDO: G. NESI, FICINO Y MAQUIAVELO, JUECES DE SAVONAROLA

Durante muchos años el juicio de la historiografía sobre Savonarola repitió, en lo esencial, el veredicto de Francesco de Sanctis (de 1869) con la ingeniosa escenificación que le prestó Carducci: «Savonarola fue el último rayo de un pasado que se ponía ya tras el horizonte; Maquiavelo fue la aurora precursora de los tiempos modernos. El uno, el último tipo del viejo hombre medieval; el otro, el primer tipo del hombre moderno», «y no se daba cuenta [Savonarola] de que la reforma de Italia era el renacimiento pagano, que la reforma puramente religiosa estaba reservada a otros pueblos más sinceramente cristianos; y entre la masa de sus llorones no veía, pobre fraile, que en algún rincón de la plaza sonreía compasivamente el pálido rostro de Nicolás Maquiavelo». Savonarola, por tanto, no era un hombre de su tiempo, sino un extraño vestigio del medievo religioso en un espacio (Florencia, Italia) religiosamente frío, que había optado ya por el paganismo renaciente; no podía haber, por tanto, contacto del monje dominico con Nicolás Maquiavelo, prototipo de «hombre nuevo» creado o re–creado por el Renacimiento.

Esta disyunción producida por buena parte de la tradición historiográfica se nos presenta también en el caso de los binomios Maquiavelo–Ficino y Ficino–Savonarola. ¿Qué contac-

to podría haber entre el realismo político que se autoimpone Maquiavelo, su deseo de vincularse a «la verità effettuale della cosa», y la imaginación ficiniana, ese utopismo e idealismo platónico que se ha visto rechazado en el capítulo xv de *El príncipe*? Nada parece más ajeno del primado de la política y de lo humano terreno presente en Maquiavelo o más extraño a esa concepción de la religión como «instrumentum regni», que la perspectiva eminentemente cosmologicista de Ficino, su intelectualizado trascendentalismo religioso y el alegre y desenfadado mundo de la comunidad platónica durante el gobierno de Lorenzo el Magnífico. Por otro lado nada aparece más distante en principio del optimismo y aristocraticismo ficinianos, de la alegre simbiosis platónica de religión, filosofía y poesía o del cristianismo con las tradiciones paganas, nada más lejano —decimos— que el plebeyo Savonarola con su predicación y su profetismo milenarista. Savonarola encarnaba además la oposición al gobierno de Lorenzo el Magnífico, al mecenas de la Academia Platónica ficiniana; el vehemente dominico aparecía asimismo absolutamente enfrentado en su rigorismo moral-religioso, en su defensa de la especificidad de lo cristiano, a la filosofía gentil y a ese platonismo hermetizante en el que el círculo ficiniano diluía la religión cristiana.

Estas son algunas (no todas, pues podrían aumentarse sin excesiva dificultad) de las contraposiciones entre estas tres figuras históricas, sus objetivos y sus motivaciones. Y no nos ha de caber duda alguna de que hay mucho de verdad en todo ello, de que se trata de tres figuras diversamente orientadas. Sin embargo, investigaciones recientes y menos recientes han revisado algunas de las premisas de la historiografía tradicional, particularmente en lo tocante a Savonarola.

No cabe duda de que considerar a Savonarola un residuo del pasado hace imposible todo correcto planteamiento historiográfico: si tenemos en cuenta que durante bastantes años Savonarola fue capaz de arrastrar consigo gran parte de la población florentina (es decir, la quintaesencia del Renacimiento), considerar a Savonarola fuera de su tiempo implica necesariamente considerar también «anacrónica» la ciudad de Florencia en la década de 1490. Como se ve, nada más

absurdo; es preciso, por tanto, decir con Garin «non fuori tempo, ma tutto nel suo tempo, dunque, Savonarola».[1]

I

Girolamo Savonarola (1452-1498), monje dominico denominado por sus seguidores cultos el «Sócrates de Ferrara» y por la masa total de sus seguidores «profeta de Dios», está indisolublemente vinculado a la Florencia de finales del siglo xv y junto con esta ciudad a las tradiciones de «renovación» social y religiosa que, con independencia de transformaciones espacio-temporales, hundía sus raíces en los siglos inmediatamente anteriores. El primer contacto del dominico con la ciudad del Arno se había producido en los años 1482-1487: ya durante esos años había predicado por Florencia y la Toscana, incluso incidiendo en los temas del castigo y renovación divinos de la Iglesia, pero parece que su predicación no obtuvo una gran resonancia. Pero en 1490 Lorenzo el Magnífico, por recomendación de Giovanni Pico, reclama de sus superiores la presencia de Savonarola en Florencia. Se abría con ello el período (1490-1498) que, muy en consonancia con la crisis del sistema político de *equilibrio* entre los Estados italianos y con la intervención francesa, iba a transformar decisivamente el ambiente cultural, las directrices del pensamiento, e incluso el aspecto total de la vida florentina.

Ya en Florencia empieza a articularse desde el primer momento en torno a Savonarola un creciente movimiento popular; sus sermones (primero en San Marco, luego en la catedral, escuchados por ocho o diez mil personas que acudían con dos o tres horas de antelación para «coger sitio») inciden sobre la crítica y la denuncia del tiempo contemporáneo, en la Iglesia y en Florencia: crítico de Lorenzo el Magnífico, de su régimen político y de la vida cultural y religiosa florentina, la predicación savonaroliana incide sobre la necesidad de una reforma religiosa y moral del mundo humano, esto es, de una regeneración total del hombre y de la comunidad social cristiana. Los predicadores antisavonarolianos catapultados por Lorenzo el Magnífico para neutralizar la

influencia savonaroliana, apenas obtienen eco entre la población florentina, mayoritariamente arrebatada por la palabra y por el uso que el fraile hace de la *profecía*, movilizando ansiedades, angustias, insatisfacciones, culpas y anhelos profundamente enraizados en la tradición religiosa: ante la profunda degradación y corrupción de la Iglesia, es decir, del mundo humano, Dios se apresta ya a intervenir directamente; muy pronto sobrevendrán el necesario castigo, la penitencia, y tras la ineludible purga —tras la separación de la cizaña— la cristiandad alcanzará la reforma.

Los «prodigios» y eventos milagrosos que acompañan la predicación savonaroliana y que se producen por doquier, pero sobre todo la misma capacidad de «profeta» presente en Savonarola garantizan a la población florentina, a las masas de sus fieles «llorones» (*piagnoni*; nombre con el que eran designados los savonarolianos por sus detractores), que el monje dominico es —como reza el pie del retrato contemporáneo más divulgado, obra de fra Bartolomeo— «propheta missus a Deo». Sobre toda Florencia pesarán, fundamentalmente, como testimonio de esa dimensión excepcional del fraile, dos de sus profecías: su predicción de la muerte de Lorenzo el Magnífico, ocurrida inesperadamente en 1492; su aviso de la inminente llegada desde más allá de los Alpes del «nuevo Ciro», es decir, de la espada (*gladius*) mediante la cual Dios dará comienzo a su obra de castigo, purgación y reconstrucción de su rebaño humano, en lo cual se vio *a posteriori* la profecía de la bajada a Italia en 1494 de Carlos VIII de Francia. He aquí como el propio Maquiavelo expresaba años más tarde en sus *Discorsi* dicha situación:

> Todo el mundo sabe con cuánta anterioridad predijo el fraile Savonarola la venida a Italia del rey Carlos VIII de Francia y cómo, además, se dijo por toda la Toscana que se había visto y oído en el aire, por encima de Arezzo, gentes armadas que combatían entre sí. Todo el mundo sabe además que antes de la muerte de Lorenzo de Medici el viejo [*i. e.* el Magnífico] fue sacudida la catedral en su parte más alta por un rayo que causó gran daño al edificio.[2]

Pero la adhesión a Savonarola y su reforma, su veneración como profeta, no se limitaba a los círculos populares «llorones»; se extendió también y prendió entre las filas de la aristocracia intelectual: el círculo platónico-ficiniano se dejó también seducir y arrebatar por el profetismo milenarista y purificador encarnado en el dominico de Ferrara. El propio Marsilio Ficino consideró en un principio a Savonarola «profeta elegido por Dios» y no parece haber adoptado una actitud abiertamente hostil hasta 1497. En líneas generales, todo el círculo ficiniano se hace savonaroliano en una medida más o menos completa: Giovanni Pico della Mirandola,[3] Ugolino Verino,[4] Paolo Orlandini,[5] Girolamo Benivieni[6] y sobre todo Giovanni Nesi.[7] Miembros del círculo platónico parecen además haber formado parte de la *Academia Marciana*, foro de discusión filosófico-religiosa centrado en torno a Savonarola en el mismo convento de San Marco.

Este savonarolismo de los miembros más cualificados del círculo ficiniano nos obliga consecuentemente a matizar cuidadosamente la, por otra parte, cierta oposición y divergencia entre Ficino y Savonarola, entre reforma platónica y reforma savonaroliana. Aunque las diferencias podían ser explicitadas y agudizadas hasta el punto de hacer aparecer ambas posiciones y actitudes totalmente incompatibles (el mismo Savonarola haría afirmaciones en esta dirección),[8] lo cierto es que los platónicos arrebatados por la profecía y el milenarismo savonaroliano jamás sintieron dicha incompatibilidad, sino, por el contrario, una armonía y conciliación plenas, como muestra por ejemplo que Paolo Orlandini coloque juntos en el cielo (en su *Somnium de novo seculo*) a Ficino y Savonarola[9] o que Giovanni Nesi unifique como plenamente coincidentes la sabiduría esotérica pitagórico-órfica-platónico-hermético-cabalística aprendida de Ficino y Pico con la exigencia savonaroliana de reforma eclesiástica y humana.[10]

Ante el peso tan decisivo de Savonarola en Florencia no es extraño que (tras la bajada a Italia de Carlos VIII a finales de 1494 y la huída de Piero de Medici de Florencia, con el consiguiente hundimiento del régimen mediceo en los primeros días de noviembre de dicho año) el monje dominico —dirigente e inspirador de un amplísimo movimiento de masas

religioso— jugara en aquellos momentos un papel decisivo en la reestructuración política de Florencia. Tal papel, además, venía impuesto a la población florentina por la aplastante dimensión divina y profética de Savonarola: sus profecías de la muerte de Lorenzo el Magnífico y del papa Inocencio VIII se habían cumplido en 1492; se había cumplido también su profecía de advenimiento del «nuevo Ciro», de la «espada» gobernada por Dios para castigar la corrupción de la Iglesia y de Italia; también se había realizado su aviso de la expulsión de los Medici de la ciudad. Todo ello confería, por tanto, a Savonarola una enorme autoridad religiosa, moral y política. Era una consecuencia natural pensar que estaba en marcha el proceso de purgación y *renovatio* descrito por el fraile; era lógico pensar que la *reforma* de Florencia (política, moral y religiosa) debía seguir el plan divino transmitido por Savonarola como primer acto de la reforma total de Italia, de la Iglesia y de la conversión al cristianismo de los infieles. No es extraño que esta fusión de profecía, religión y política produjera una fuerte impresión en Nicolás Maquiavelo, que en aquellos momentos contaba ya 25 años; aunque carecemos de testimonios procedentes de estos años, no es nada absurdo pensar que su experiencia de Savonarola haya contribuido fuertemente a moldear su tesis de la necesidad en que se encuentra todo reformador político de ser al mismo tiempo reformador religioso, para llevar adelante e imponer su reforma política.[11]

Esta tremenda autoridad de Savonarola fue una de las causas más importantes que evitaron (mediante sus sermones de noviembre y diciembre, exhortando a la «paz»: «yo os digo que Cristo ha venido en este tiempo presente a Florencia para medicarla; y por eso debes ahora perdonar tú a tu prójimo [...] Por eso te he dicho: ¡paz, paz, paz! Y si de verdad haces la paz, no tengas miedo aunque todo el mundo venga en contra tuya. Mira la primitiva Iglesia [...]», sermón del 19-XII-1494) represalias contra la facción medicea, que hubieran podido acarrear la hostilidad a la nueva república de sectores de la aristocracia ciudadana. Savonarola fue también en buena parte el autor de que el cambio constitucional ampliara la inicial dimensión oligárquica hacia una república de amplia

base popular, cuyo órgano más representativo pasó a ser el nuevo *Consiglio Maggiore*, testimonio vivo de la paz, reconciliación y libertad que el pueblo florentino creía haber recuperado para siempre y por ello desginado frecuentemente como «l'anima della città».[12]

Esta república de inspiración savonaroliana o *piagnona* se enfrentó a múltiples obstáculos, entre los que cabe destacar fundamentalmente el aislamiento y la hostilidad de los restantes estados italianos por la política francófila de Florencia. Las dificultades florentinas con la Iglesia, con el papa Alejandro VI, emanaban también en gran parte de este factor, pues se consideraba que era la autoridad de Savonarola lo que mantenía a Florencia aliada de Francia; por eso la excomunión de Savonarola en 1497 era fundamentalmente una presión política de Alejandro VI para desprestigiar al fraile y reducir su eco en Florencia y para forzar un cambio en la política exterior de Florencia y Savonarola. Naturalmente la insistencia en la necesidad de una reforma eclesiástica y sus críticas de la corrupción imperante en la Iglesia añadieron nuevas dificultades para el fraile y para la ciudad, a las cuales hay que añadir la hostilidad interna de las facciones o partidos antisavonarolianos y ciertos movimientos filomediceos.[13]

Las exigencias papales de que se prohibiera a Savonarola predicar y se le enviara a Roma, fortalecidas con la amenaza de decretar el «interdicto» contra la ciudad y sus bienes en el exterior, se combinaron con el debilitamiento de la facción savonaroliana en el interior de Florencia: el gobierno florentino (la *Signoria*) prohibió a Savonarola predicar. La nueva *Signoria* elegida en febrero de 1498 era ya mayoritariamente hostil al fraile. De ahí que, tras el desencadenamiento del rocambolesco episodio de la «prueba del fuego» a finales de marzo,[14] los acontecimientos se precipitaran: Savonarola es detenido (8 de abril), interrogado y juzgado en los días siguientes y quemado públicamente en la plaza de la *Signoria* el 23 de mayo. Sus cenizas fueron arrojadas al Arno, donde las buscaron solícitamente los muchos «llorones» que todavía quedaban, aunque enmudecidos por el momento, manteniendo la llama de la profecía savonaroliana y toda la temática del castigo y de la *renovatio* que irían rebrotando periódi-

camente en Florencia y en toda Italia, al menos durante la primera mitad del siglo XVI, muy en consonancia con los sucesivos avatares políticos.

Pero como hemos señalado, nuestra atención se centra en un principio en 1498, en los momentos del hundimiento de Savonarola y en el estudio del juicio emitido casi simultáneamente sobre el fraile dominico por Marsilio Ficino, el «philosophus platonicus» que iba a morir al año siguiente, y por Nicolás Maquiavelo, joven de 29 años que todavía tenía por delante todo su itinerario profesional e intelectual.

II

Buena parte del grupo en torno a Ficino, ya lo hemos dicho, se hizo savonaroliano sin renunciar a su platonismo y sin ver en ello ninguna dificultad o incompatibilidad, pues partían del principio ficiniano de la coincidencia del platonismo con el cristianismo (a Ficino le gustaba citar la frase de Numenio de Apamea, siglo II d.C.: «¿pues qué otra cosa es Platón sino un Moisés que habla en ático?»), de la profecía platónica del advenimiento del cristianismo y de la «confirmatio Christianismi per Socratica». El caso probablemente más conspicuo es el de Giovanni Nesi, autor de un *Oraculum de novo seculo* [15] en el que, bajo la forma de una visión y de su interpretación (a cargo de un pájaro *picus*, evidentemente representativo de Giovanni Pico, muerto varios años antes) se narra el advenimiento ya en curso de la «nueva edad».

Para Giovanni Nesi, Savonarola, el «Sócrates de Ferrara», tiene los rasgos de un miembro más de la familia platónico-cabalística (no nos importa ahora en qué medida no hace justicia al verdadero Savonarola):

> En el Liceo parece ser maestro y en la Academia no sólo candidato e iniciado, sino profesor, investigando a menudo los sentidos más profundos de Platón y de Plotino [...] Todos los códices sacros, los sacros volúmenes, las sacras páginas, escruta tan a diario e interpreta tan en su médula que si la Cábala es verdadera [...] le ocurre lo que a los

> cabalistas, es decir, que puede extraer de allí toda ciencia, toda doctrina, incluso de las cosas futuras.[16]

La dimensión platónico-cristiana que Nesi reconoce en Savonarola se muestra claramente en este juicio: «al igual que Cicerón a Platón, yo también acostumbro a llamarlo [a Savonarola] dios de los filósofos y filósofo de la divinidad».[17]

Para Nesi Savonarola es el profeta del «novo seculo», un enviado de Dios que ha devuelto a Florencia al buen camino: iluminado por los rayos del Sol (es decir, por la gracia de Dios),[18] su palabra y sus profecías emanan de Dios y mientras ciegan y hacen enmudecer a los réprobos, por el contrario, quitan la venda de los ojos a los elegidos del Señor, disuelven la cera de sus oídos y los marcan con el signo de los electos. No hay duda, por tanto, para Nesi de que Savonarola es profeta de Dios.

El fraile dominico es además según el *Oraculum* el conductor y guía del *reformado* pueblo florentino, elegido por Dios, hacia la reforma de la ciudad de Florencia, reforma consistente en la equiparación de la ciudad del Arno (de la que «Cristo es rey») a la Jerusalén Celeste, a su vez identificada por Nesi con la República platónica y con los *Saturnia Regna* predichos por Virgilio en su égloga cuarta.[19] Pero para Nesi está también claro que este es el primer paso hacia la reforma de Italia, de la Iglesia, y hacia la conversión de los infieles: el renacimiento definitivo en «un solo rebaño y un solo pastor»:

> Italia será devastada por los bárbaros; el imperio florentino será puesto a prueba durante un tiempo por la ambición, perfidia e inconstancia de sus ciudadanos, pero finalmente su nombre y sus fuerzas se propagarán con el incremento de su riqueza, poder y gloria; Roma será llevada a la destrucción invadida por extranjeros; la Iglesia será salvada de la destrucción por la acción divina y completamente restaurada; los mahometanos serán atraídos a la fe cristiana en el curso de vuestras propias vidas; finalmente se hará de todos un solo rebaño y un solo pastor.[20]

No cabe duda alguna por consiguiente de que Savonarola es para Nesi el profeta elegido por Dios, con el que hay que

unirse (este propósito movilizador es en buena parte el objetivo del *Oraculum*) para combatir las batallas de las postrimerías: «Este [Savonarola] es aquel de quien la voz celeste tronó recientemente desde el cielo de la Trinidad: Este es el siervo querido de mi hijo amado y en él me complazco: escuchadle».[21]

Y no es extraño que un ficiniano expresara este juicio sobre Savonarola (profeta enviado por Dios aunque un tanto irrealmente vinculado con los aspectos peculiares del platonismo renacentista a los que el monje dominico era hostil); no es extraño porque el mismo Ficino se había expresado —si bien no tan prolijamente como Nesi— en términos parecidos en una carta del 12 de diciembre de 1494 dirigida a Giovanni Cavalcanti, carta sobre la que vale la pena detenerse ya que nos permite ver, además del «savonarolismo» de Ficino, la profunda —dentro de las mismas coordenadas mentales— inversión representada por la *Apología* de 1498.

Comienza Ficino su epístola recogiendo la cuestión de por qué razón permite la divina providencia que los hombres se vean asaltados por el mal y afirma que la respuesta platónica es que el mal es permitido por el sumo bien (por Dios) por causa del mismo bien, esto es, para purgar los vicios curables y castigar los incurables, lo cual trae consigo que los hombres buenos se separen de los malos, se ejerciten y sean puestos a prueba.[22] El mal es, por tanto, el reactivo dado al hombre por la providencia divina para liberarlo de los placeres (anzuelo y cebo del pecado) o, dicho de otra manera, el mal y las calamidades son el castigo divino por los pecados: «propter peccata veniunt adversa».[23] Ficino ilustra esta tesis fundamentalmente con autoridades platónicas: Plotino, Sinesio, diferentes diálogos de Platón (*Fedro*, *Teeteto*, *Banquete*); señala explícitamente que aunque la Escritura lo confirma en múltiples lugares su propósito es «como siempre, confirmar los misterios cristianos por medio de los platónicos en la medida de lo posible». En el *Fedro* precisamente encuentra Ficino indicado que los vicios (los pecados) son una seducción demoníaca para permanecer en la Tierra olvidados de la patria celeste; por ello (lo confirman Plotino, Sinesio y Platón) el mal (no el mal del mundo, sino aquel que es instrumen-

to del bien) es un castigo necesario para que el hombre retorne a Dios y vea a Dios como la única esperanza en el mal: «Deum solum esse in extremis calamitatibus servatorem» (*Opera*, p. 962).[24]

Este origen y esta función del mal —nos avisa Ficino— está corroborada por el envío frecuente de *profetas*: «Platón añade además que Dios —como si fuera movido por alguna misericordia— inspira frecuentemente a los profetas para que nos anuncien los castigos que se nos avecinan con el fin de que advertidos busquemos cobijo en las promesas y expiaciones divinas».

Y profeta de esta clase —nos dice Ficino a modo de conclusión y parece que aquí quería venir a parar— es Jerónimo Savonarola; el dominico es presentado en esta carta por Ficino (en un momento —12 de diciembre de 1494— políticamente decisivo; cuando se estaba debatiendo el alcance de la reforma constitucional y Savonarola intervenía decisivamente en ello con sus propuestas de concordia y amplia intervención popular en el nuevo régimen) como el instrumento de Dios contra el mal, el pecado, el vicio y —por ende— contra el demonio maligno. Por esa dimensión divina, Savonarola —al que Ficino reconoce «excelente» y ornado de «santidad y sabiduría»— anunció «divinitus ad hoc electum» durante cuatro años a los florentinos el castigo divino. Por esta razón puede exhortar el filósofo platónico a su corresponsal y a todos los florentinos a obedecer y seguir a Savonarola, exactamente lo mismo que haría más tarde Nesi en su *Oraculum*, porque en última instancia es seguir a Dios y el desarrollo de la obra divina. No cabe duda por tanto de que el savonarolismo de Nesi encontraba un sólido apoyo en el propio Ficino y cuanto menos en sus posiciones a finales de 1494. El autor del *Oraculum de novo seculo* podía encontrar también en Ficino y en la carta que acabamos de analizar el punto de partida para la inserción de Savonarola en el marco doctrinal del platonismo pitagórico-hermetizante-cabalístico de Ficino y Pico.

Por eso es tanto más extraña, aparentemente, la *Apología contra el Anticristo Jerónimo de Ferrara*, redactada según Kristeller en 1498 «poco después de la muerte de Savonarola»,[25] en la cual nos encontramos con una curiosísima y faná-

tica invectiva contra el dominico recién muerto, valorado ahora en términos absolutamente opuestos a los de 1494. Ha sido objeto de debate cómo y cuándo pasó Ficino a esta nueva evaluación de la figura de dominico de Ferrara: R. Marcel dice que hasta 1497 apoyó a Savonarola, mientras Chastel fecha el cambio ya en 1495;[26] en cuanto a los motivos —con independencia del carácter de Ficino, adulador del poder establecido— se ha señalado el desencanto al ver convertido a Savonarola en un líder de partido (para Maquiavelo, como muestra la carta a Becchi, ello no es motivo alguno de escándalo, sino la cosa más natural del mundo en la arena de la política florentina), violentamente opuesto al retorno de los Medici a la ciudad y sancionador de la ejecución de un gran amigo de Ficino, Bernardo del Nero, en 1497.[27] Pero se ha de tener siempre presente que, aunque radicalmente invertido, el juicio ficiniano sobre Savonarola estaba en la misma línea que el de 1494, es decir, en la misma estructura mental; la única diferencia era la inversión total de los valores.

En efecto, sigue habiendo dos bandos: el Bien y el Mal, Dios y el Diablo; y curiosamente en Savonarola nos encontramos el mismo planteamiento o actitud de principio, según nos informa Maquiavelo en su carta a R. Becchi: «[Savonarola] dibujó dos hileras: una que militaba con Dios y que eran él y sus seguidores; la otra que militaba bajo el diablo y que eran sus enemigos».[28] La diferencia que separa al platónico del monje dominico es sencillamente la atribución y asignación de las etiquetas. Para Ficino, en este momento, si Savonarola no es profeta de Dios tiene que ser necesariamente antiprofeta, esto es, un profeta cuya capacidad le viene dada por el demonio, del cual es un instrumento en su lucha contra Dios. Savonarola es entonces (a diferencia del *profeta divinitus electus* de 1494) el *Anticristo*.

El problema que se plantea a Ficino ante esta evaluación de Savonarola es el siguiente: ¿Cómo se ha producido este alineamiento u ocupación maligna de Savonarola? ¿Cómo ha conseguido este Anticristo seducir y mantener engañados durante más o menos tiempo a él y, en general, a todo el pueblo florentino? Al igual que Maquiavelo en su carta a Becchi, también Ficino se pregunta por los instrumentos de

dominación de que se ha servido Savonarola, pero su respuesta es muy distinta de la dada por quien ese mismo año iba a ser elegido secretario de la segunda cancillería de la república. La explicación del filósofo platónico emana de la religión y permanece enteramente en el marco religioso de representación, en el cual quedan subsumidas las consideraciones de orden cosmológico, demonológico e incluso psicológico esgrimidas para la explicación del fenómeno.

Ficino enmarca su explicación muy en consonancia con el conjunto de su pensamiento, en el terreno mágico-astrológico-cosmológico: Savonarola debe su carácter, su actividad, su inspiración profética, a su horóscopo, esto es, a las influencias astrales fundamentalmente maléficas que operan sobre él sometiéndole a demonios malignos, como ya indica su mismo nombre:

> No es este el momento de discutir por qué razones han interpretado los astrólogos y también los platónicos que Savonarola estaba inspirado en sus profecías por muchos y diversos influjos astrales, fundamentalmente malignos. Pero, por decirlo en pocas palabras, quizá los astrólogos han interpretado junto con los platónicos (a partir de diversas influencias y confluencias astrales desfavorables que cuanto menos tienen el valor de signos) que Savonarola —o dicho más correctamente Sevonerola— estaba sometido a diferentes y perversos demonios.[29]

Y Ficino intenta dar inmediatamente a continuación un intento de explicación «natural» (física) de la posesión savonaroliana y su contagio: «los diablos e influencias semejantes confluyentes insuflaron en su alma diabólica (como si fuera su mismo laboratorio) ese veneno pestífero allí formado y no sólo infectaron y perdieron a él mismo, sino también a quienes de alguna manera se le acercaban».[30]

A partir de todo ello resulta fácil a Ficino explicar la seducción de Florencia por Savonarola y comprender la gran eficacia de sus mecanismos de dominación; en realidad —nos dice— no ha sido un individuo humano, sino un Savonarola poseído y conducido por demonios disfrazados de ángeles. Son ellos, y sólo indirectamente Savonarola, quienes han

seducido a Florencia, exactamente lo que según la tradición habrá de ocurrir con el Anticristo y lo cual —supone Ficino— autoriza a dar a Savonarola ese calificativo. La retórica, la audacia, la capacidad de simulación, son puestas de relieve por el filósofo platónico (también Maquiavelo hace en buena medida de ellas el eje de la carta a Becchi) como elementos decisivos de su seducción, pero son siempre cauce y vehículo de la causa última demoníaca. Por ello la derrota de Savonarola no es el hundimiento de un partido o facción vencido por sus oponentes más poderosos o mejor organizados y más inteligentes; partiendo siempre del esquema maniqueo (compartido con los savonarolianos) e invirtiendo los valores con respecto a 1494, Ficino considera el hundimiento de Savonarola como resultado de intervención milagrosa de Dios frente a su eterno enemigo el Maligno.

No cabe duda alguna de que Savonarola, de haber salido él bien librado, hubiera hecho la misma interpretación que Ficino: Dios habría disipado a sus enemigos, que serían los enemigos del fraile. En Maquiavelo ya estamos en un tipo de reflexión y explicación de orden y naturaleza completamente distintos al vigente entre savonarolianos y ficinianos, como muestra claramente la ironía y el sarcasmo que rezuma la carta del 9 de marzo a propósito de los últimos sermones de Savonarola.

Maquiavelo se niega a reconocer que Savonarola sea sincero o cuanto menos la realidad o la subsistencia de ese lenguaje savonaroliano con sus pretensiones de «inspiración divina», «ejecución de una obra divina», etc. Para él tal consideración de la predicación savonaroliana sólo puede ser consecuencia de la falta de análisis, de la seducción no por los demonios, como pretendía Ficino, sino por el desarme crítico del auditorio; las de Savonarola son «razones eficacísimas para quien no las examina atentamente».[31] Y para Maquiavelo la predicación savonaroliana, con toda su imaginería religiosa, tiene fundamentalmente (como dirá posteriormente de toda religión) una funcionalidad política; la distinción de las escuadras de Dios y del diablo, la mención del tirano y el destino de Florencia, la crítica al Papa, todo eso no es —piensa Maquiavelo— sino un momento de la lucha savonaroliana

por la conservación del poder y el mantenimiento del consentimiento ciudadano. Savonarola no es, por tanto , sino un jefe político, un dirigente de facción al que Maquiavelo piensa evaluar por los resultados estrictamente políticos.[32]

Por eso dice Maquiavelo que Savonarola cambia de lenguaje según la situación del momento: «ha mutato mantello [...] et cosi, secondo il mio iudicio, viene secondando e'tempi, et le sua bugie colorendo». Savonarola es, por tanto, un *hipócrita* (ya lo decía el título de la *Apología* de Ficino), pero mientras el filósofo platónico veía en ello un motivo de escándalo religioso y prueba de una filiación demoníaca, Nicolás Maquiavelo (que ha aplicado su juicio examinando atentamente las razones del fraile) no encuentra motivo sino para constatar irónicamente el motivo humano de la predicación savonaroliana: Savonarola hace lo que más o menos todo político; en 1513, en *El príncipe*, asumiendo la enseñanza de los quince años transcurridos desde 1498 en permanente contacto con las cosas de Estado, lo formulará claramente: es el necesario uso de la retórica, es decir, de la *apariencia*, por parte del poder (de todo poder; pero también por parte del príncipe nuevo, del profeta legislador); precisamente porque en la apariencia (lejos de la *realidad* de las cosas, de la *verità effettuale*) vive la mayoría, es decir, el vulgo (*El príncipe*, cap. XVIII), por ello junto con el necesario recurso a la *fuerza*[33] es imprescindible la seducción por la *apariencia*, por la retórica, es decir, por la religión (la *zorra*):

> Y verdaderamente jamás hubo en un pueblo ordenador de leyes extraordinarias que no recurriese a Dios, pues de otra manera no serían aceptadas; porque son muchos los bienes conocidos por una persona prudente que sin embargo no contienen razones evidentes que puedan persuadir a los demás. Por eso los hombres sabios que quieren superar esta dificultad recurren a Dios.[34]

Savonarola hacía (mejor o peor, que esa es otra historia) sencillamente lo que tenía que hacer.

De la misma manera que el *mal* (humano y permanente) ha de ser administrado por el estado, la ignorancia humana impone, incluso al «buen hombre» que quiere el mejor orden

estatal, la violencia y la retórica o el engaño, esto es, la ignorancia. Naturalmente a estos resultados no llegará Maquiavelo sino más adelante y a partir de toda su experiencia; pero pensamos que la base está ya en esta carta de 1498 con su mirada exclusivamente humana, reductora, política, con la negativa a aceptar la literalidad de la palabra savonaroliana y su reducción a política.

Nuestros tres personajes —Ficino, Savonarola y Maquiavelo— presentan, pues, unas relaciones entre sus modos de pensar bastante más complejas y matizadas de lo que la historiografía tradicional nos ha hecho ver. Una consideración más detenida de la teoría contemporánea de la *profecía* y su conexión con los avatares de la *política* italiana y con la *cosmología* entonces dominante, nos aportará nuevas vinculaciones entre nuestros tres personajes coexistentes con sus notabilísimas divergencias.

NOTAS

1. E. Garin: *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Florencia, 1979, p. 190.

2. *Discorsi*, I, 56.

3. Ya hemos señalado que Pico había sido el instigador del retorno de Savonarola a Florencia. Los últimos años de Pico (murió en noviembre de 1494) vieron —una vez solucionados los problemas de herejía que le causaron las *900 tesis* y la *Apología*— un acentuamiento de su orientación místico-religiosa. A estos años corresponden sus comentarios a los Salmos y su obra *Adversus astrologiam divinatricem*, crítica de la astrología judiciaria redactada en buena parte por estímulo del propio Savonarola (quien haría de ella un resumen en vulgar) y publicada póstumamente por los mismos savonarolianos. Sin embargo la innegable influencia de Savonarola sobre Pico jamás le hizo renunciar a su (culturalmente de una importancia decisiva) valoración e interpretación de la magia y de la cábala (véase sobre este punto D.P. Walker: *The Ancient Theology*, Londres, 1972, pp. 48-50; F. Secret: *La kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979, cap. III y en general la *Oratio de hominis dignitate*, trad. española: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, 1978). El sobrino de Pico, Gianfrancesco, iba a ser precisamente con posterioridad a la muerte de su tío en 1494 una de las personalidades más conspicuas del savonarolismo.

4. Es el autor de un *Carmen de Chistianæ Religionis ac Vitæ Monasticæ fælicitate ad Hieronymum Ferrariensem, theologum Ordinis fratrum*

Prædicatorum insignem, publicado en A. Gherardi: *Nuovi documenti e studi intorno a G. Savonarola*, Florencia, 1887. Verino, al igual que Ficino, se retractó con posterioridad de su entusiasmo savonaroliano para convertirse en un acerbo crítico.

5. Aunque con posterioridad, ya entrado el siglo XVI, renegó del milenarismo y Savonarola —como muestra su ataque al «profeta» Francesco da Meleto en 1516 y 1517— en un principio compartió el credo platónico-savonaroliano, al que dio expresión en su poema escatológico *Somnium de novo seculo*. Cfr. E. Garin: «Paolo Orlandini e il profeta Francesco da Meleto», «Il "novo secolo" e i suoi annunciatori», recogidos en *La cultura filosofica*, pp. 213-228 y C. Vasoli: «Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento», recogido en *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, 1968, pp. 180-240.

6. Girolamo Benivieni es el autor de la *Canzone d'amore* platónica comentada alegóricamente por su gran amigo Giovanni Pico. Su adhesión al profetismo milenarista de Savonarola fue total hasta su muerte, acaecida en 1542. Para más detalles remitimos a C. Vasoli: «G. Benivieni», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. VIII, pp. 550-555 y D. Weinstein, *Savonarola and Florence*, Princeton, 1970, *ad. ind.*

7. Giovanni Nesi es el autor de un *Oraculum de novo seculo*, la obra más importante sin duda de este platonismo savonaroliano militante. Sobre Nesi, además de los títulos mencionados en las notas 8 y 10, véase sobre todo C. Vasoli: «G. Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola», recogido en Vasoli: *I miti e gli astri*, Nápoles, 1977, pp. 51-128.

8. Savonarola representa la oposición al sincretismo platónico entre filosofía platónica y religión cristiana, a la tendencia inherente al platonismo a postular una religión universal subyacente a filosofías y religiones y asimismo una oposición al platonismo por la elaboración positiva que estaba efectuando de la magia y de la astrología. Sin embargo los platónicos que seguían su enseñanza jamás sintieron dicha incompatibilidad. En todo caso en este deseo savonaroliano de preservar la especificidad divina del cristianismo frente a la *vanitas* humana y pagana del platonismo, y en general de la filosofía antigua, hemos de ver la recuperación de Sexto Empírico y el escepticismo griego; en efecto de Savonarola parece haber venido la exhortación al joven Gianfrancesco Pico y otros intelectuales adeptos a servirse de la obra de Sexto para fundamentar filosóficamente la incompatibilidad del cristianismo con cualquier producto meramente humano. El fideísmo católico (cuya primera obra iba a ser precisamente el *Examen vanitatis doctrinæ gentium et veritatis Chistianæ disciplinæ* del joven Pico, publicado en 1520) tiene así su primer motor en Savonarola. Véase D.P. Walker: *The Ancient Theology*, pp. 58-62; W. Cavini: «Appunti sulla prima diffusione in occidente delle opere di Sesto Empirico», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, III (1977), pp. 1-20, sobre todo pp. 15 ss.; Ch.B. Schmitt: *G.F. Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle*, The Hague, 1967.

9. *Vid.* Garin: *La cultura filosofica*, p. 221.

10. *Vid. infra.* Cf. también Walker, *op. cit.*, pp. 51 ss., y Vasoli: *I miti e gli astri*, pp. 65 ss. Vasoli insiste muy acertadamente, como ilustración de la

vecindad entre platonismo y movimiento savonaroliano, en las vinculaciones de Nesi y en general del círculo platónico con las tradicionales «cofradías laicas». La organización y el funcionamiento del círculo ficiniano, de la *Academia Platónica*, reproducía en buena medida los rasgos de estas cofradías laicas; *vid.* Vasoli, *loc. cit.*, pp. 56 ss., y P.O. Kristeller: «Lay religious Traditions and Florentine Platonism», *Studies in Renaissance Thought and Lettrers,* Roma, 1956, pp. 99-122.

11. Cf. *Discorsi* I, 11.

12. Sobre estos puntos remitimos a F. Gilbert: *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Turín, 1970, pp. 17 ss.

13. Sobre estos puntos y el hundimiento final de Savonarola remitimos a las obras de Ridolfi (*Vida de J. Savonarola*, México, 1960 caps. XXII-XXIV) y Weinstein (*Savonarola and Florence*, cap. VIII). Véase también las consideraciones de Spini, «Introduzione al Savonarola», *Belfagor,* III (1948), pp. 425 ss.

14. Cf. cuanto dice sobre este punto Guicciardini en sus *Storie fiorentine*, Bari, 1931, pp. 148 ss.

15. Escrito en septiembre de 1496 y publicado en Florencia en mayo de 1497, en un momento muy difícil para Savonarola, dos días después de la excomunión del fraile por el papa Alejandro VI. El savonarolismo militante y el carácter propagandístico de la obra cobran, pues, un significado mayor en esta situación. En ausencia de la necesaria edición crítica del *Oraculum* nos servimos del resumen dado por D. P. Walker (*The Ancient Theology*, pp. 51-58) y de la edición parcial ofrecida por C. Vasoli (*I miti e gli astri*, pp. 110-128). De la vinculación ficiniana de Nesi testimonia el que el propio Ficino lo nombre entre los seguidores de la «divina Academia» en la famosa epístola a Martino Uranio (*Opera*, Basilea, 1576, p. 937) y le dirigiera además una carta sobre la inmortalidad del alma (*ibídem*, pp. 774-776).

16. Nesi: *Oraculum*, en Vasoli: *I miti e gli astri*, pp. 114 y 115.

17. *Ibídem*, p.117.

18. El sol actúa a todo lo largo del *Oraculum* como una imagen de Dios y el propio Pico lo interpreta así en el mismo *Oraculum* (cfr. Walker, *loc. cit.*, p. 53). Naturalmente en la tradición platónica (desde el propio Platón en la alegoría de la caverna) y en el platonismo renacentista (basta con tener presente el *De sole*, *De lumine* y la *Comparatio orphica Solis ad Deum* de Ficino o el *Heptaplus* y el comentario al salmo XVIII de Pico) el Sol cumple ese papel.

19. Cf. Walker, *op. cit.*, p. 54. La profecía virgiliana son los famosos cuatro versos siguientes: «Vltima Cumæi venit iam carminis ætas; / magnus ab integro sæclorum nascitur ordo. / Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna / iam nova progenies cælo demittitur alto» (Égloga IV, 4-7). No puede ser, por tanto, más clara la fusión del platonismo ficiniano con el savonarolismo y la inserción de este en el marco conceptual de la «prisca theologia».

20. Nesi: Oraculum, en Vasoli: *I miti e gli astri*, p. 117. El pasaje, como dice Nesi explícitamente, es un elenco de las profecías de Savonarola. El proceso de renacimiento va acompañado de un «renacimiento del mundo»

al comenzar en ese momento un nuevo ciclo o revolución celeste. Sobre la gran difusión contemporánea, de la mano del platonismo, de la profecía virgiliana y de la conexión —ajena a Savonarola— de la astrología con la *renovatio* véase cuanto hemos dicho en *El autor y su obra: Maquiavelo*, Barcelona, 1981, cap. I.

21. Nesi, en Vasoli, *op. cit.*, p. 118.

22. *Opera*, p. 961. Este origen del mal y esta función demarcadora entre buenos (elegidos) y malos (réprobos) se encuentra también en el planteamiento savonaroliano. Limitándonos ahora a la mencionada función demarcadora, la carta de Maquiavelo la pone en boca de Savonarola, si bien el futuro secretario de la cancillería interpreta y reduce dicho criterio y principio a un expediente puramente político, del que se sirve un Savonarola político para sortear las dificultades presentes en sus relaciones con el cuerpo social sobre el que actúa.

23. Este es también el criterio de Savonarola. Savonarola y Ficino entienden por *pecado* falta contra Dios; Maquiavelo que asumirá el termino y afirmará también que la causa del desastre italiano eran «nuestros pecados», entenderá por «pecados» faltas contra los principios de la política y del manejo de las cosas del Estado; en *El príncipe* (cap. XII) dirá: «A Carlos VIII de Francia se había dejado hacerse dueño de Italia sólo con yeso; y quien decía [Savonarola] que la causa de todo ello se hallaba en nuestros pecados, tenía razón, sólo que no eran los que él creía, sino los que yo acabo de exponer».

24. Este es también el planteamiento de Savonarola: la penitencia trae consigo el perdón de Dios y la realización de una obra positiva de Dios en nosotros (cfr. la conclusión de la epístola ficiniana). Maquiavelo (de nuevo no es posible constatarlo antes de 1500) está ya en las antípodas: el hombre es quien hace su destino. En 1503, en el *Discurso sobre la provisión de dinero* (*vid.* Maquiavelo: *Antología*, ed. de M.A. Granada, Barcelona, 1987, p. 141) decía: «Porque yo os digo que la fortuna no muta sentencia donde no se muta de orden; ni los cielos pueden o quieren sostener una cosa que quiere hundirse a toda costa».

25. *Apología de Marsilio Ficino dirigida al Colegio de los Cardenales en favor de los numerosos florentinos engañados por el Anticristo Jerónimo de Ferrara, Príncipe de los hipócritas*, editada por P.O. Kristeller en su *Supplementum Ficinianum*, vol. II, Florencia, 1937, pp. 76-79. Cfr. *ibídem*, vol. I, p. CXLI. Según A. Chastel («L'Antéchrist à la Renaissance», en *Cristianesimo e ragion di stato*, Florencia, 1953, p. 182) la redacción fue en el mismo mes de mayo.

26. R. Marcel: *Marsile Ficin, 1433-1499*, París, 1958, pp. 562 ss., sobre todo p. 570; Chastel, *op. cit.*, p. 182.

27. G. Saitta: *M. Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Florencia, 1943, pp. 17 ss. No se puede descartar, para la formación del juicio expresado en la *Apología*, el breve de Alejandro VI (de febrero de 1498) que llamaba a Savonarola «hijo del espíritu maligno» y que el astrólogo Luca Bellanti había anunciado, cinco meses antes de la caída del fraile, su desgraciado fin a partir de su horóscopo.

28. Maquiavelo ve en ello un simple artilugio político, pero esto no nos

revela excepto que sus criterios son ya sustancialmente distintos y ajenos a Savonarola y Ficino, que por el contrario coinciden plenamente. Hemos recogido la traducción íntegra de esta importante carta en Maquiavelo: *Antología*, pp. 33-37.

29. Ficino veía en el nombre del dominico una manifestación de su vinculación demoníaca, pues «Savonarola» era para él una variante de su nombre real «Sevo-Nerola», es decir, «cruel (*sævus*) Nerón», ya que el emperador romano había estado tradicionalmente relacionado con el Anticristo. Este juego lingüístico es ilustrativo del procedimiento mental platónico-naturalista, fundamentalmente analógico y simbólico.

30. Podríamos comparar en cierto modo esta explicación natural con la más prolija explicación (en el comentario al *Banquete*) «psicofisiológica» del *amor ferinus* como *insania* y *amentia* producida por una retención de humores en el corazón; *Opera*, p. 1.357 y R. Marcel: *M. Ficin. Commentaire sur le Banquet de Platon*, París, 1956, pp. 245 ss. En este mismo comentario, obra fundamental de Ficino, se expone, como glosa del discurso de Diótima, la teoría ficiniana de los «demonios» (*Opera*, pp. 1.341-1.343; Marcel, *op. cit.*, pp. 201 ss.).

31. En Maquiavelo hay, como hemos señalado, una reducción de la política a lo humano, con abstracción de las posibles influencias cósmicas sobre el mundo humano, que no son negadas, pero sí son excluídas del marco conceptual de la teoría política. Por eso dirá en 1513 a propósito de la profecía savonaroliana: «yo no pretendo juzgar si era cierto o no» (*Disc.*, I, 11). Sobre Maquiavelo y Savonarola en general véase: L. Russo: *Machiavelli*, Bari, 1975, pp. 11-18, 181-188; F. Chabod: *Scritti su Machiavelli*, Turín, 1964, pp. 267-273; G. Sasso: *N. Machiavelli. Storia del suo pensiero político*, Nápoles, 1958, pp. 9-18; D. Weinstein: «Machivelli and Savonarola», en M.P. Gilmore: *Studies on Machiavelli*, Florencia, 1972, pp. 253-264. Sobre las relaciones cosmos-religión-política en el pensamiento maquiaveliano véase cuanto hemos dicho en *El autor y su obra: Maquivelo*, cap. V y VIII e *infra* cap. 6.

32. No tiene, pues, sentido para Maquivelo la cuestión de si Savonarola es profeta o anti-profeta. En 1513 (*El príncipe*, VI) llamará a Savonarola «profeta desarmado» —por su imposibilidad de «recurrir a la fuerza»— por oposición a Moisés, Ciro, Rómulo (y cf. *Discorsi*, III, 30), lo que nos muestra claramente que allí «profeta» tiene el sentido de *príncipe nuevo*, indicando la dimensión religioso-profética necesaria al legislador innovador.

33. Al *león*, según la metáfora de *El príncipe*, XVIII. Cf. *El príncipe*, VI, sobre los profetas desarmados y *Discorsi*, III, 30: «Y quien lea la Biblia con sensatez verá que Moisés se vio forzado, si quería que sus leyes y órdenes se afirmaran, a matar a muchísimos hombres, los cuales se oponían a sus planes por envidia».

34. *Discorsi*, I, 11 y compárese con *El príncipe*, XVIII.

Capítulo 2

LOS «HECHOS»: *MIRABILIA* Y PROFECÍAS EN TORNO A 1500. SU INSERCIÓN EN LAS EXPECTATIVAS DE *RENOVATIO*

En el arco de tiempo comprendido entre 1475 y 1530 Italia y Florencia (y prácticamente todos los sectores sociales incluyendo a los hebreos) se encuentran sacudidos por «hechos prodigiosos», *mirabilia* de toda clase, incluyendo una extraordinaria proliferación de la actividad profética. Las crónicas y los diarios privados redactados en las diferentes ciudades italianas registran con un interés especial los eventos milagrosos de que han recibido noticia más o menos fidedigna. Así Luca Landucci recoge en su *Diario* noticias de *mirabilia* producidos en Toscana: en abril de 1482 una imagen de la Virgen fue vista cambiar varias veces de color en Bibbiena; en julio de1484 una imagen de la Virgen produjo milagros en Prato y el año anterior (en Faenza) se registraron apariciones de muertos. Landucci señalaba: «cuento este hecho porque la gente estaba excitada, esperando grandes cosas por parte de Dios».[1] En todo caso, la inminencia de la gran conjunción de Júpiter y Saturno en Escorpión, prevista para 1484, contribuía al incremento de la tensión y de las expectativas.

1492 es un año en el que los «prodigios» o *mirabilia* son abundantes en Toscana. En sus *Istorie Fiorentine* Guicciardini registrará una buena parte de ellos en conexión con la

muerte de Lorenzo el Magnífico, el incremento de la tensión en Italia y la creciente incertidumbre política:

> Muchos presagios señalaron la grandísima importancia de esta muerte: poco antes había aparecido el cometa, se había oído aullar a los lobos, una mujer enfurecida había gritado en Santa María Novella que un buey con los cuernos de fuego estaba incendiando toda la ciudad; unos leones se habían enfrentado entre sí y uno bellísmo había sido muerto por los demás. Últimamente, un día o dos antes de su muerte, un rayo había caído de noche sobre la linterna de la cúpula de Santa Reparata y había hecho caer unas piedras enormes que cayeron del lado de la casa de los Medicis. Algunos tuvieron también por portento que Piero Lione de Spoleto, el médico más afamado de Italia, que lo había cuidado, se arrojó desesperado en un pozo y se ahogó, aunque otros dijeron que había sido tirado dentro.[2]

En todo ello se veían signos anunciadores del porvenir inmediato, signos más o menos pesimistas, pero en todo caso indicadores de que se avecinaban grandes conmociones políticas; y no sólo conmociones políticas, sino religiosas también, porque a los *mirabilia* acompañaba la proliferación de la profecía y de los profetas anunciadores por toda Italia del porvenir inmediato, el cual incluía decisivas transformaciones en materia religiosa.

Dimensión profética con vertiente religioso-política posee también el platonismo florentino del círculo ficiniano. Para Ficino, Giovanni Pico, Cristóforo Landino (cuya obra coincide fundamentalmente con la hegemonía de Lorenzo el Magnífico en Florencia), la época contemporánea está asistiendo ya de facto al retorno de la Edad de Oro, de los *Saturnia Regna*, de la virgen Astrea símbolo de la justicia (haciendo con ello realidad la profecía virgiliana de la *Égloga IV*: «Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna»);[3] el sueño y la aspiración secular cristiana de «renovatio» está en curso de realización en aquellos años y tiene su foco de irradiación en Florencia, en esa Florencia medicea en la que el gobierno de Lorenzo muestra el retorno de la ciudad platónica y donde se ha producido asimismo la resurrección de los estudios literarios

y, sobre todo, la resurrección de la «disciplina platónica», esto es, de la filosófia y religión platónicas, de la tradición de la «prisca theologia», que constituye el punto de partida de la «renovación» religiosa, de la recuperación de la unidad religiosa de la humanidad.

Ficino inserta desde el primer momento en este marco escatológico, a la vez religioso y político, su tarea intelectual de recuperación del corpus platónico y de toda la tradición platónica y de «prisca theologia». Cuando a principios de los setenta (tras la defensa del platonismo por Besarión frente a los detractores bizantinos aristotélicos y tras el abandono de Florencia por Argiropoulos) el *Studio* florentino y el área cultural quedaban en manos del círculo platónico, Ficino escribía una carta a Besarión en la que interpretaba esta victoria del platonismo restaurado como el cumplimiento de una profecía y de un designio providencial divino:

> Platón vaticinó al rey Dionisio que, al cabo de muchos siglos, vendría un tiempo en el que los misterios de la teología se purificarían mediante una discusión muy escrupulosa, como el oro por el fuego. Ya ha venido, ya ha venido ese momento, Besarión: el genio de Platón puede alegrarse y nosotros, toda su familia, regocijarnos inmensamente.[4]

Ficino seguirá compartiendo esta actitud todavía en 1492, sólo que en esta fecha —cuando ha realizado ya prácticamente toda su obra— puede escribir a Paolo de Middelburg con la plena conciencia de que la Edad de Oro ya ha advenido o retornado:

> Si a alguna edad hemos de llamar de oro, se trata sin duda de aquella que produce ingenios áureos por doquier. Pero que esta es precisamente nuestra época no lo dudará lo más mínimo quien se avenga a considerar los preclaros inventos de este siglo, pues esta edad nuestra de oro trajo de nuevo a la luz las disciplinas liberales que estaban ya casi extintas: la gramática, la poesía, la oratoria, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, el antiguo canto de los poemas con lira órfica, y todo esto en Florencia. Además ha unido la sabiduría con la elocuencia, la prudencia con el arte militar, lo cual había sido objeto de veneración entre los

antiguos, pero entre nosotros estaba ya prácticamente olvidado [...] En ti, Pablo mío, parece haber llevado a la perfección la astronomía y en Florencia trajo además de nuevo a la luz, sacándola de las tinieblas, la disciplina platónica. En Alemania se han inventado en nuestro tiempo los instrumentos para la impresión de libros.[5]

Hasta 1492 Ficino había desarrollado una vasta obra, comenzada en 1463, de presentación y recuperación de la filosofía y teología «platónicas»: traducción del *Corpus Hermeticum*, traducción de Platón y de Plotino con comentarios y su propia obra personal *Theologia platonica de inmortalitate animorum*. Toda esta tarea encontraba además su pleno significado en su carácter de núcleo de una apologética del cristianismo como especie suprema del género religión que Ficino estaba convencido de realizar por determinación de la providencia divina:

> No se ha de pensar ciertamente que aquellos ingenios humanos agudos y en cierto modo filosóficos pueden ser atraídos paulatinamente y conducidos a la perfecta religión por ningún otro alimento excepto la filosofía; pues generalmente los ingenios agudos solamente confían en la razón y cuando la reciben de un filósofo religioso, admiten de inmediato con gusto la común religión. Imbuidos de ella son llevados con mayor facilidad a la mejor especie de religión comprendida bajo el género. De esta manera, queriendo la divina providencia llamar de nuevo hacia sí de manera admirable a todos a partir del ingenio de cada uno, sucedió que antaño (con Zoroastro en Persia y con Hermes Trismegisto en Egipto) nació una filosofía religiosa, consonante consigo misma en ambos casos; después fue cultivada en Tracia por Orfeo y Aglaofemo; después creció con Pitágoras en Grecia e Italia, recibiendo finalmente consumación en Atenas por obra del divino Platón. Era sin embargo costumbre de los viejos teólogos ocultar los misterios divinos, tanto mediante números y figuras matemáticas, como mediante imágenes poéticas, con el fin de que no accedieran por alguna temeridad al dominio común. Finalmente Plotino desnudó la teología de estos velos y (según atestiguan Porfirio y Proclo) fue el primero y único que penetró por inspiración divina en los misterios de los antiguos; pero tanto por la

increíble concisión de su lenguaje como por la riqueza de sus pensamientos y la profundidad de su sentido, no solamente necesita de una traducción, sino también de comentarios. Por todo ello en la traducción y explicación de los teólogos antiguos nosotros hemos dedicado nuestros esfuerzos a Platón y Plotino, con la finalidad de que (al salir a la luz esta teología) los poetas por un lado dejen de contar impíamente entre sus fábulas los hechos y misterios de piedad y que por su parte el mayor número de aristotélicos, es decir, casi todos los filósofos, sean inducidos a pensar que no se ha de considerar la religión (al menos la común) como si fueran cuentos de viejas. Pues casi todo el espacio ocupado por los peripatéticos está dividido en dos sectas fundamentales: la alejandrista y la averroísta. Los primeros piensan que nuestro entendimiento es mortal y los segundos sostienen que es único; tanto los unos como los otros eliminan igual de raíz toda religión, fundamentalmente porque parecen negar la providencia divina acerca de los hombres (si bien ambos se apartan por igual de su Aristóteles, cuya mente pocos —excepto el sublime Pico, nuestro compañero de la platónica familia— interpretan hoy con aquella devoción con que lo interpretaron antaño Teofrasto y Temistio, Porfirio, Simplicio, Avicena y recientemente Plethon). Sin embargo, si alguien piensa que una impiedad tan divulgada y arraigada en sutiles ingenios puede ser borrada de entre los hombres tan sólo mediante una simple predicación de la fe, se convencerá al margen de toda duda ante la cosa misma de su profundo error. Se necesita de una potestad considerablemente mayor y esta es o bien milagros divinos patentes por doquier o bien cuanto menos una religión filosófica que persuadirá algún día a los filósofos que la escuchen de buen grado. Quiere además la divina providencia confirmar en nuestro tiempo el género mismo de su religión mediante la autoridad y la razón filosófica, hasta tanto que en el momento establecido confirme —como ya hizo en otro tiempo— la verísima especie de religión mediante milagros patentes a todos los pueblos. Guiados, pues, por la divina providencia hemos traducido al divino Platón y al gran Plotino.[6]

Fue Giovanni Pico quien dio la máxima expresión —aunque con tonos fuertemente personales— a esta convicción del platonismo ficiniano de la *renovatio* en curso con su proyecto de congreso romano para 1486, en el que se debía proclamar

solemnemente la unidad espiritual del género humano, tras la discusión y demostración públicas de sus *900 conclusiones*. En ellas quedaba recogida la coincidencia de las tradiciones filosóficas y religiosas egipcia, caldea, griega, árabe, hebrea y cristiana, y con ello proclamada la *pax philosophica* y la *concordia* del género humano en un proyecto irenista, universalista y elitista de reforma espiritual.[7]

El platonismo ficiniano (con la excepción de Pico) asocia la *renovatio* en curso con el ritmo celeste, particularmente con la doctrina de las «grandes conjunciones», que de la mano de Albumasar circula en el medioevo árabe y latino, y se encuentra también recogida por la astrología y la cultura renacentistas. Es precisamente Cristóforo Landino quien en su *Comento sopra la Comedia di Dante* asocia explícitamente la gran conjunción de Júpiter y Saturno de 1484 con el pacífico advenimiento de la Edad de Oro y la *renovatio* cristiana con que soñaba el platonismo. Comentando el oscuro pasaje dantesco del *Veltro* (*Infierno*, I, 101 y 111), Landino decía en 1481:

> Muchos pretenden que el Veltro del poeta es Cristo, que ha de venir a juzgar el mundo en el momento de su consumación; no creía a ésta alejada, puesto que escribió su obra en la sexta edad del mundo, que según los escritores sagrados es la de su decrepitud, pero yo estimo que el poeta, excelente matemático, percibió astrológicamente en el porvenir algunas revoluciones celestes por medio de las cuales verá su fin la codicia: será la edad de oro y debemos deseárnosla próxima. El *veltro* será por tanto esta influencia que nacerá entre el cielo y la tierra o más bien el principio surgido de esta influencia. Y voy a explicar lo que creo percibir sin ningún tipo de dudas: el año 1484, el 25 de noviembre, a las 13 horas y 41 minutos, tendrá lugar la conjunción de Saturno y Júpiter en Escorpión, bajo el ascendente del quinto grado de Libra, lo cual significa un cambio de religión. Dado que Júpiter domina a Saturno, esto significa que el cambio será hacia lo mejor y como no puede haber religión más verdadera que la nuestra, tengo la firme esperanza de que la cristiandad alcanzará una vida y una organización excelente. De forma que podremos decir: *Iam redit et Virgo, redeunt saturnia regna, iam nova progenies cælo dimittitur alto.*[8]

La inminencia de esa gran conjunción, interpretada optimistamente como el indicio del advenimiento de la Edad de Oro a partir de un ideario hermético no ajeno a Ficino, llevó a un personaje llamado Giovanni Mercurio da Correggio a pasearse a caballo por Roma el 2 de abril de 1484 anunciando la buena nueva.[9]

El platonismo hermetizante del círculo ficiniano muestra con todo ello una vocación e inserción reformadora y renovadora, con una perspectiva escatológica en la que los materiales son fundamentalmente clásicos y astrológicos. Constatamos de nuevo una vez más la coincidencia del platonismo ficiniano con el savonarolismo: una gran inquietud religiosa y una profunda aspiración a la reforma religiosa, aunque el desarrollo y la representación de la misma sean diferentes. Ello explica el savonarolismo del círculo de Ficino y la simbiosis elaborada por Nesi en su *Oraculum de novo seculo*, así como la misma adhesión ficiniana al savonarolismo en los decisivos días de noviembre y diciembre de 1494.

Pero ya hemos visto que en todo caso el savonarolismo representaba ciertamente una noción de *renovatio* que hundía sus raíces en la tradición cristiana. Más allá del optimismo platónico, la predicación savonaroliana ponía su énfasis en la cólera divina, en la necesidad del arrepentimiento, en la inminencia del diluvio y en una *renovatio ecclesiæ* decidida por Dios, pero que presuponía una mutación espiritual profunda en la población florentina.

Combinación de la tradicional temática cristiana del Apocalipsis y la Renovatio con la temática astrológico-histórica de las grandes conjunciones, la encontramos en un escrito temprano (de diciembre de 1480), pero en el que vale la pena detenerse brevemente pues muestra claramente algunas de las funciones fundamentales de la profecía y de la exégesis de la profecía bíblica en el arco de tiempo que estamos considerando. Nos referimos a la *Glosa super Apocalypsim* de Annio de Viterbo, publicada en Génova en la fecha mencionada y dedicada al pontífice Sixto IV, a los reyes de Francia y España y al Senado de Génova. En su exégesis de la profecía de san Juan, Annio de Viterbo (que titulaba también su obra *De futuris Christianorum Triunfis in Saracenos*) afirma

poseer la clave de la cronología de las postrimerías presentada en el texto apostólico. A diferencia de quienes piensan que el Anticristo todavía tiene que llegar y de que por lo tanto las grandes pruebas aún están por venir, Annio de Viterbo argumenta que resulta fácilmente demostrable que el Anticristo es Mahoma, que la «bestia» del Apocalipsis es la secta mahometana y que —al haber muerto ya el Anticristo— lo peor ya se ha pasado, pues únicamente resta la lucha y la victoria del cristianismo sobre la secta del Anticristo. Al asumir la temática astrológica en la dirección de que precisamente en 1480 terminará la influencia astral favorable a los musulmanes (a los turcos) y comenzará un nuevo ciclo celeste de carácter cristiano, Annio ve por tanto el camino claramente abierto a «los triunfos cristianos contra los sarracenos», a la conversión de los infieles y a la unificación de todo el rebaño humano bajo un solo pastor en la monarquía cristiana que durará mil años y estará dirigida por el Papa, al cabo de los cuales se producirá la lucha final contra Gog y Magog, el fin del mundo y la resurrección eterna.[10]

La situación política en la que se produce la profecía de Annio de Viterbo (en 1480 los turcos se habían asentado en las costas del sur de Italia y había tenido lugar la matanza de Otranto; el peligro turco alcanzaba con ello cotas excepcionales), los destinatarios de la misma (Papa, Reyes, Senado genovés), el mismo lugar de publicación (Génova era una república marítima con intereses comerciales amenazados por los turcos) y el tono de la profecía (no sólo anuncio optimista «de los futuros triunfos cristianos contra los sarracenos», sino consecuente exhortación a la Cruzada y Guerra Santa contra el infiel) muestran con claridad la función social de la profecía en el momento que estamos estudiando: la profecía es un medio de propaganda (tanto en su elaboración de contenidos paganos como cristianos o astrológicos) y con ella se trata de canalizar la acción social (de los poderes dirigentes o de las masas) en una determinada direccción, ya sea positiva —obtención de un objetivo concreto— o negativa, si se trata de evitar o conjurar un peligro más o menos inminente.[11]

Muestra evidente del mantenimiento de la tensión profética al menos hasta 1530 la encontramos en la periódica revi-

talización de la profecía savonaroliana en Florencia, en la aparición de nuevas profecías y profetas, como la llamada «profecía amadeíta» y figuras del tipo de Francesco de Montepulciano o Francesco da Meleto; la difusión y la boga de los viejos pronósticos en torno a la gran conjunción de 1484 o a la nueva de 1524 nos llevan hasta el momento mismo del «saco de Roma» y de la interpenetración de la problemática profético-religiosa italiana con los acontecimientos que se están desarrollando en Alemania.

Pietro Bernardo (o Piero Bernardino) y la secta de los «unti» reunida en torno suyo (un conventículo secreto formado por gente de baja extracción social) muestra la permanencia y continuidad del savonarolismo con su temática del castigo, la *renovatio ecclesiæ* y la expansión de Florencia. Asumiendo la crítica savonaroliana al estado contemporáneo de la Iglesia y a la cultura secular, Pietro Bernardo muestra la continuidad de la profecía savonaroliana y un cierto auge en 1500 (cuando ya Maquiavelo es secretario de la cancillería florentina), suficiente para una investigación por parte del Estado florentino que no pasó a mayores —según el historiador Parenti— por la influencia que todavía ejercían en la ciudad los «piagnoni». Fue en todo caso la solicitud inquisitorial lo que indujo a Bernardino y a los «unti» a escapar de Florencia y refugiarse en Mirandola, bajo la protección del conspicuo savonaroliano Gianfrancesco Pico della Mirandola. En la apología de Bernardino redactada por el joven Pico se hacía referencia precisamente a la transmisión de la luz profética del fraile mártir al nuevo profeta: «essendo alle prediche del patre frate Jeronimo era uscito dalla boca del predicatore uno razo del cui lume p.b. intrato si senti scaldare il capo, il pecto et la membra che apena lo potea tochare con le mani».[12]

Por este mismo tiempo (1501, 1502) Botticelli realiza dos obras que testimonian su permanente adhesión a la predicación savonaroliana y la expectativa del inminente advenimiento de la anhelada *renovatio*; se trata de la *Natividad Mística* (1501) y de la alegoría del castigo-renovatio *Magdalena a los pies de la cruz* (probablemente de 1502).[13] En 1503, en un ambiente florentino savonaroliano marcado por su

radicalismo populista y su aversión por la jerarquía religiosa y la hostilidad hacia las figuras de la política italiana del momento, se originó la llamada «visión» de Albertus Cartusiensis de Trento, autofechada en 1436; en su planteamiento del desarrollo de la cólera divina y de la *renovatio*, esta profecía es plenamente indicativa de la vivencia de la crisis en los sectores del pueblo bajo y también de una representación de la figura dirigente de la «renovación» (del papa Angélico, cuya venida es pronosticada para 1504), ya no como un Papa (según la literatura apocalíptica), sino como un hombre pobre, extraído de las filas del pueblo humilde.[14]

Aunque en los años sucesivos se asiste a la aparición de nuevos profetas con el despliegue de la temática habitual —por ejemplo, en Florencia, los casos de fra Silvestro en 1505 y Antonio de Cremona en 1508— lo cierto es que hay una marcada acumulación y tensión proféticas en 1502 y 1503, en marcada conexión con la crisis político-militar florentina, en cuyo transcurso los conflictos interiores, la rebelión de territorios sometidos al Estado florentino y la política de César Borgia amenazaron la supervivencia misma de Florencia como Estado. Es importante tener presente que esa misma crisis llevará a Maquiavelo (testigo excepcional de la misma en su cargo de secretario de la cancillería de la República florentina) a importantes conclusiones que representarán un fuerte salto adelante en su desarrollo teórico y en su nueva conceptualización de la política.[15]

En la restauración medicea que se abre en Florencia tras la caída de la república en 1512 el profetismo apocalíptico y milenarista se mantiene. En 1513, la misma elección como pontífice del cardenal Giovanni de Medici (León X) desencadena en la ciudad una tématica literaria (en ella participa el mismo Maquiavelo) en la cual el nuevo Papa florentino es presentado como papa Angélico y la situación es vista desde la consiguiente óptica milenarista. En aquel mismo año, sin embargo, la predicación catastrofista y apocalíptica de un fraile franciscano llamado Francesco da Montepulciano conmocionó terriblemente a la población florentina, y el mismo Maquiavelo informa de ello a su amigo Vettori en una carta de diciembre de 1513 destinada a comunicar a

su corresponsal las circunstancias de la vida cotidiana florentina.[16]

Al año siguiente, Francesco da Meleto publicaba su obra profética *Quadrivium temporum prophetatorum*. En ella —recogiendo elementos de las tradiciones joaquimita, savonaroliana y del mesianismo hebreo— el autor desarrollaba sus propios planteamientos expuestos en una obra anterior —el diálogo en vulgar *Convivio de 'segreti de la scriptura sancta*—: la situación contemporánea de corrupción y tribulaciones de la Iglesia indicaba claramente que los tiempos estaban ya «maduros» para el advenimiento del Anticristo y, tras la superación por la Iglesia de esta dura prueba, para la conversión de los infieles hebreos y musulmanes con la consiguiente unificación de la humanidad en un solo rebaño y un solo pastor bajo la égida del papa Angélico. Lo peculiar en la profecía de Meleto era la aplicación de cálculos numéricos a la historia de la Iglesia y a las profecías bíblicas (Daniel, Apocalipsis, Esdras), los cuales le permitían de manera irrefutable fechar las fases del proceso: la *renovatio* iba a dar comienzo en 1517 y su actualización definitiva se realizaría entre 1530 y 1540.[17]

Pero la mejor muestra de la extensión en Italia de las expectativas escatológicas nos la da acaso la misma política de León X en los primeros años de pontificado. El *Consilium de enmendanda ecclesia*, dedicado al Papa por dos importantes figuras de la Iglesia como Pietro Quirini y Paolo Giustiniani, muestra la actitud reformadora de un sector importante de la jerarquía eclesiástica en aquel momento. La apertura y primeras sesiones del Concilio lateranense abonaban la fe en la posibilidad y realidad de una reforma católica bajo el papa Angélico León X. Pero el Concilio no satisfizo en absoluto las esperanzas reformadoras puestas en él y cuando ya iba a hacer su violenta aparición en Wittemberg Lutero, el Concilio lateranense y el Sínodo florentino prohibían y condenaban la libre predicación profética (es decir, la espontánea y no controlada por la iglesia), especialmente en lo tocante a la temática de las tribulaciones de la Iglesia y la reforma. La medida, destinada a poner fin a una tensión social que expresaba por medio de la profecía sus temores, críticas y anhelos, se con-

cretaba en el caso florentino con la condena explícita por el Sínodo provincial de la profecía y obras de Francesco da Meleto. En esta condena —indicativa del repliegue de la Iglesia sobre sí misma— había llevado la iniciativa el viejo ficiniano y savonaroliano (ahora hostil al profetismo popular) Paolo Orlandini.[18]

Una correcta reconstrucción de las angustias apocalípticas y de las expectativas milenaristas o reformadoras en torno a 1500 exige tomar en consideración también la literatura astrológica y su difusión en el curso de estos años, particularmente en lo tocante a la temática de las «grandes conjunciones» por su especial relevancia político-religiosa. En este caso no se puede olvidar la gran difusión italiana de uno de los escritos astrológicos sobre la conjunción de 1484 —la *Pronosticatio* de Johannes Lichtenberger, de la que se cuentan nueve ediciones italianas en los treinta primeros años del siglo XVI—[19] ni la discusión en Italia y Europa en torno a la posibilidad de un nuevo *diluvio* por la gran conjunción en febrero de 1524 de todos los planetas en Piscis.[20]

NOTAS

1. L. Landucci: *Diario fiorentino dal 1450 al 1516*, Florencia, 1883, pp. 41, 44 y 45, citado por A. Chastel: «L'Antéchrist à la Renaissance», *Cristianesimo e ragion di stato. L'umanesimo e il demoniaco nell'arte*, Atti del II congresso internazionale di Studi umanistici, Roma, 1952, p. 178.

2. F. Guicciardini: *Istorie fiorentine*, Bari, 1931, p. 73. El mismo Maquivelo se referirá en sus *Discorsi* a estos prodigios amenazadores; cfr. *Disc.*, I, 56 cit. Pietro Parenti registra en junio de aquel año que varias gentes creyeron escuchar en Arezzo una noche «passare moltitudine di gente d'arme a piei e a cavallo» en lo que era una obsesión por la penetración del Ejército francés en Italia; cit. por Weinstein, *Savonarola and Florence*, Princeton, 1970, p. 113.

3. En una famosa carta a Ficino, Egidio de Viterbo formulaba la misma regocijada convicción: «He aquí, Marsilio mío, el reino de Saturno, he aquí la Edad de Oro tantas veces cantada por la Sibila y por los profetas; he aquí los tiempos de Platón en los que él predijo que sucedería que llegarían a ser perfectamente conocidas sus doctrinas» (P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Florencia, 1938, p. 316).

4. Ficino, *Opera Omnia*, Basilea, 1576, p. 617.

5. *Ibídem*, p. 944.

6. Ficino: Proemio a Lorenzo el Magnífico de la traducción de Plotino, *Opera Omnia*, p. 1.537.

7. *Vid.* la *Oratio de hominis dignitate*, fiel documento de todo ello; hay traducción castellana con el título de *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, 1978.

8. Citado según Chastel, «L'Antéchrist à la Renaissance», p. 179 ss. Sobre Albumasar y la boga de la doctrina de las «grandes conjunciones» y el consiguiente «horóscopo de las religiones» (que más adelante lo encontraremos asumido en toda su radicalidad en el *De incantationibus* de Pomponazzi) *vid.* E. Garin: «"Renovatio" e "oroscopo delle religioni"», *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961, pp. 155-158 y *El zodíaco de la vida*, Barcelona, 1981, cap. I.

Pico sin embargo rechazaba decididamente esa doctrina en el libro V de sus *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. La posición de Ficino frente a la astrología —como ha indicado Kristeller— es compleja y difícil de reducir a una unidad (*La filosofia di M. Ficino*, Florencia, 1953, pp. 334 ss.).

9. Giovanni Mercurio es el profeta que convirtió a la *renovatio* hermética a Ludovico Lazzarelli, el autor del *Crater Hermetis* y traductor al latín de un tratado hermético (las *Diffinitiones Asclepii*) que faltaba en el códice griego traducido por Ficino. Sobre estos personajes, véase P.O. Kristeller: «M. Ficino e L. Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento», «Ancora per Giovanni Mercurio da Correggio», ahora en Kristeller: *Studies in Renaissance Thougth and Letters*, Roma, 1956, pp. 221-247 y 249-257.

10. La sociedad *renovada* en el milenio terrestre tras la victoria sobre el turco presenta sus peculiaridades frente a otras representaciones de la *reforma* y de la *renovatio*; Annio ve una sociedad cristiana totalmente jerarquizada dirigida por la suprema autoridad papal, en la más pura tradición de la «potestad papal». Sobre estos puntos así como sobre la profecía de Annio de Viterbo *vid.* C. Vasoli: «Profezia e astrologia in uno scritto di Annio da Viterbo», en Vasoli: *I miti e gli astri*, Nápoles, 1977, pp. 17-49 y la literatura allí mencionada.

11. Sobre esta función de la profecía, manifiesta asimismo en el curso del siglo XVI en la problemática de la Reforma, remitimos a los siguientes trabajos: A. Warburg: «Divinazione antica-pagana in testi ed imagini dell'età di Lutero», *La rinascita del paganesimo antico*, Florencia, 1966, pp. 309-390; D. Cantimori: «Aspectos de la propaganda religiosa en la Europa del siglo XVI», *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona, 1984, pp. 173-184, y la literatura mencionada por Cantimori.

12. *Operecta dell'Ill. S. Johanfrancesco Pico della Myrandola in defensione della opera di Pietro Bernardo da Firenze servo di Yhesu Xro.*, cit. por Vasoli: «Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento», *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, 1968, p. 211. Nuestra exposición sobre la permanencia de las expectativas milenaristas y del profetismo se basa en este artículo, así como en D. Weinstein: *op. cit.*, cap. X, «The Millennium in Florence after Savonarola» y D. Cantimori: *Eretici italiani del Cinquecento*, cap. I-III.

13. Sobre el savonarolismo de Botticelli véase M. Ferrara: *Savonarola*, vol. 2, *L'influenza del Savonarola sulla letteratura e l'arte del quattrocento*, Florencia, 1952.

14. El texto de esta profecía ha sido editado y estudiado por D. Weinstein en su artículo «The Apocalypse in Sixteenth-Century Florence: the Vision of Albert of Trent», recogido en A. Molho-J.A. Tedeschi (eds.): *Studies in Honor of Hans Baron*, Florencia, 1960, pp. 311-331. En 1502-1503 se llevó a efecto la reelaboración de un núcleo profético originario en la llamada «profecía amedeíta» o *apocalypsis nova*. El autor de la reelaboración en este caso es el teólogo Giorgio Benigno Salviati (autor en 1497 de las prosavonarolianas *Solutiones propheticæ*), y la manipulación de la temática del papa Angélico, de la reforma, conversión de los infieles y unidad del género humano, se llevó a cabo en esta ocasión en los círculos de la alta política eclesiástica y en torno a la figura del cardenal español Bernardino Carvajal. Sobre Salviati y esta profecía remitimos a los estudios de C. Vasoli («Notizie su Giorgio Benigno Salviati», Vasoli: *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del cinquecento e del seicento*, Nápoles, 1974, pp. 17-127).

15. *Vid.* nuestro trabajo *El autor y su obra. Maquiavelo*, cap. III. Las obras maquiavelianas directamente emanadas de esta crisis y respuesta a la misma, desde un nuevo planteamiento político y estatalista, son *Parole da dirle sopra la provisione del danaio* y *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, ambos de 1503.

16. Carta del 19 de diciembre de 1513; citamos el pasaje más adelante.

17. Sobre Francesco da Meleto véase especialmente C. Vasoli: «Temi mistici e profetici...», *loc. cit.*, pp. 222 ss. Vasoli ha publicado asimismo una selección de la obra profética de Meleto en «Archivio di Filosofia», *Umanesimo e Ermeneutica*, 1963, pp. 39-80.

18. Sobre el Concilio Lateranense y la involución en la Iglesia *vid.* D. Cantimori: *Eretici italiani del cinquecento*, cap. II.

19. Sobre la fortuna de esta profecía véase D. Kurze: «Lichtenberger's forecasts of events to come (from the fifteenth to the twentieth century); their reception and diffusion», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXI (1958), pp. 63-85.

20. La literatura en torno al tema comienza prácticamente en 1519 con la obra de A. Nifo *De falsa Diluvii prognosticatione quæ ex conventu omnium Planetarum qui in Piscibus anno 1524 divulgata est*, y continuará ininterrumpidamente hasta 1524 con el consiguiente eco y reflejo social; *vid.* Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*, vol. V, pp. 178-233 y AA. VV.: *Scienze, Credenze occulte, livelli di cultura*, Florencia, 1982.

Capítulo 3

LA RAÍZ POLÍTICA: *MIRABILIA*, PROFECÍAS Y *RENOVATIO* EN LA CRISIS POLÍTICA ITALIANA

No cabe la más mínima duda de que esta extraordinaria proliferación de *mirabilia* y profecías está en directa conexión con la gran crisis que sacude la sociedad italiana al menos desde 1492 (año de la muerte de Lorenzo el Magnífico), y se prolonga cuanto menos hasta 1527, fecha en la que muere Maquiavelo, pero en la que el *saco* de Roma y la última restauración de la República savonaroliana en Florencia (durará sólo hasta 1530) nos dicen que la crisis todavía seguía abierta.

En efecto, tras la muerte de Lorenzo se patentiza la disolución del equilibrio político italiano que había mantenido la situación política en la península relativamente estabilizada durante la segunda mitad del siglo, justificando las expectativas del advenimiento pacífico de la Edad de Oro por parte del círculo platónico ficiniano centrado en torno a Lorenzo.[1] Pero además de por los factores inherentes a la propia situación italiana, la crisis que se abre en la última década del siglo XV cuenta entre sus elementos determinantes a aquellas nuevas formaciones estatales, como Francia y España, que con una nueva capacidad ofensiva emanada de su nueva ordenación estatal inician su intervención en Italia, abriendo un período de dominación extranjera que no terminará

hasta la formación del Estado italiano a finales del pasado siglo.

La intervención francesa (abierta con la bajada de Carlos VIII a Nápoles en 1494) respondía a las peculiares condiciones sociales del país galo y había sido motivada y preparada con un amplio desarrollo de la imaginería profética en los círculos que rodeaban al Monarca: el exiliado calabrés Francisco de Paula, el médico real Jean Michel, Gilloche de Bordeaux, revitalizan el mito del «Segundo Carlomagno» y caracterizan la conquista de Nápoles por el nuevo Carlomagno francés como la primera fase de un proyecto divino que incluye como fases sucesivas la reconquista de las tierrras ocupadas por el infiel y la unificación de la humanidad bajo un solo pastor. El profetismo italiano (el tema savonaroliano del «nuevo Ciro») saldría inmediatamente al encuentro de estos temas, insertando la crisis política y la invasión francesa en el marco de las representaciones escatológicas.[2]

También la intervención española (primero con Fernando el Católico y luego con el emperador Carlos V), con su secuela de tensiones y guerras con Francia y los Estados italianos por el dominio político-militar en la península, contribuye a agudizar la crisis italiana y las manifestaciones de profetismo. Al igual que en el caso de Francia, también la acción española se verá subsumida en la interpretación religiosa (castigo y *renovatio*) de la crisis italiana: la expulsión de los judíos en 1492 será juzgada desde esta perspectiva y los saqueos de Prato (1512) y Roma (1527) por tropas españolas serán evaluados en el marco del castigo divino que había de preludiar el alba de la renovación universal. La expansión del Turco, su aposentamiento en las mismas costas del sur de Italia en 1480, añadieron un nuevo elemento de terror y dramatismo a la crisis italiana, que en este caso tenía una directa evaluación religiosa: el fantasma del Anticristo amenazante y de la Cruzada liberadora fueron reasumidos de nuevo y el profetismo escatológico encontró en la amenaza turca uno de sus más fuertes acicates.

La inquietud religiosa y desplazamiento de la espiritualidad en diferentes direcciones venían también motivados y favorecidos por la insatisfacción ambiental ante el estado

moral del clero y de las órdenes monásticas, por no hablar ya del escándalo ante los pontificados de dos papas políticos, guerreros e inmorales como Alejandro VI Borgia y Julio II. Las mismas expectativas ilusionadas con que se había abierto el mandato de León X terminaron en una marcada frustración. No es extraño que en esta situación de hundimiento político-militar italiano, acompañado de una desintegración de las formas tradicionales de religiosidad, una de las cabezas más poderosas de la Italia del momento (Pietro Pomponazzi) sacara en 1520 la conclusión de que el fin de la religión cristiana parecía inminente: «Quare, nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisa conficta et simulata, nam propinquus videtur esse finis».[3]

Testigo de esta crisis florentina e italiana, hasta el momento mismo de su muerte en 1527, es Nicolás Maquiavelo, testigo excepcional además como lo muestra su agudeza de análisis (ya manifiesta en la epístola de marzo de 1498 a propósito de Savonarola), su posición de secretario de la cancillería de la República florentina encargado además, ocasionalmente, de misiones diplomáticas de importancia decisiva y su misma obra literaria y política, reflejo, consecuencia y enseñanza directa de esa crisis. Ya nos hemos referido anteriormente a su constatación de los hechos milagrosos y del fenómeno profético, particularmente en lo tocante a Savonarola.[4] En la primavera de 1513 Maquiavelo se había dejado además arrastrar por el entusiasmo general florentino tras la elección del pontífice León X y compuesto una canción carnavalesca (*Degli spiriti beati*) para las conmemoraciones del acontecimiento; en ella (tras constatar el abatimiento general: «L'empio e crudel martoro / de' miseri mortali, / il lungo strazio e'nrimediabil danno, / il pianto de costoro / per li infiniti mali / che giorno e notte lamentar gli fanno / con singulti e affanno, / con alte voci e dolorose strida, / ciascun per sé merzé domanda e grida»)[5] nuestro autor daba expresión al deseo de regeneración y de pacificación que llevará a ver en el nuevo Papa al Pastor Angélico: «Dipártasi il temore, / nimicizie e rancori, / avarizia, superbia e crudeltade: risurga in voi l'amore / de'giusti e veri onori, / *e torni il mondo a quella prima etade*».[6]

A finales de ese año de 1513, sin embargo, Maquiavelo escribía una carta a su amigo Francesco Vettori en la que le informaba de las circunstancias de la vida florentina y entre ellas de la predicación de Francesco da Montepulciano con un tono que mostraba claramente su *distanciamiento de* ese tipo de lenguaje:

> Se encuentra en nuestra ciudad, polo de atracción de todos los charlatanes del mundo, un fraile franciscano medio ermitaño que, para tener mayor crédito en sus sermones, hace profesión de profeta; y ayer por la mañana en Santa Croce, donde predica, dijo *multa magna et mirabilia*: que antes de que pasara mucho tiempo, de forma que quien tenga 90 años lo podrá ver, vendrá un papa ilegítimo, elegido contra un papa legítimo, y tendrá a su lado falsos profetas, nombrará cardenales y dividirá la Iglesia. *Item*, que el rey de Francia sería aniquilado y dominaría en Italia uno de la casa de Aragón. Nuestra ciudad se vería devastada por el fuego y saqueada, las iglesias serían abandonadas y se hundirían, los sacerdotes dispersados y durante tres años se iba a estar sin celebrar el culto divino. Sobrevendrían peste y hambre grandísimas, en la ciudad no quedarían ni diez hombres y en las aldeas ni un par. Un diablo había habitado durante 18 meses un cuerpo humano y había dicho misa. Que dos millones de diablos estaban sueltos para llevar a efecto dicha cosa y que entraban en muchos cuerpos de difuntos sin dejarlos pudrirse para que falsos profetas y religiosos pudieran resucitar muertos y obtener crédito. Estas cosas me desanimaron ayer de tal manera que tenía que ir hoy a pasar un rato con la Riccia y no he ido; lo que no sé es si hubiera prestado atención a todo eso de tener que haber ido con el Riccio. El sermón yo no lo escuché, pues no frecuento tales chácharas, pero lo he oído contar así por todo Florencia.[7]

Esta epístola del 19 de diciembre de 1513 (de tono tan semejante en su *distanciamiento* a la epístola de 1498 sobre Savonarola) es tanto más significativa por seguir a la famosa carta a Vettori del 10 de diciembre, en la que informaba a su corresponsal de haber redactado en los meses anteriores *El príncipe*: la constancia sustancialmente inalterada de la predicación profético-apocalíptica de matriz totalmente religiosa coincidía con el tratado maquiaveliano, con el diagnóstico

y versión maquiaveliana de la crisis y al mismo tiempo con la indicación de una vía completamente nueva de salida, en ruptura teórica con la tradición sobre la que se insertaba la predicación profética: el «principe nuovo» y la política, la distinción de la realidad («veritá effettuale de la cosa») y la apariencia.[8]

El teatro de Maquiavelo, y singularmente el espléndido personaje de Frate Timoteo en la *Mandrágora*, es un ejemplo vivo de la conciencia del estado corrompido de la Iglesia contemporánea. En los *Discorsi* encontramos la evaluación política de esa situación de degeneración moral-religiosa:

> Y puesto que muchos son de la opinión de que el bienestar de las ciudades de Italia se debe a la Iglesia romana, quiero en contra de esa opinión analizar las razones que se me ocurren y alegaré dos poderosísimas que me parecen irrefutables: la primera es que por los malos ejemplos de la Corte romana este país ha perdido toda devoción y toda religión, lo cual trae consigo muchísimos inconvenientes y muchísimos desórdenes, porque así como donde hay religión se presupone todo bien, donde falta se presupone lo contrario. Tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas, nosotros los italianos, esta primera deuda: nos hemos quedado sin religión y malos; pero tenemos otra deuda mayor todavía y es que la Iglesia ha mantenido y mantiene a este país dividido.[9]

En este marco que acabamos de trazar piensa y desarrolla Maquiavelo su *theoria*, su peculiar visión de la política y de las cosas de Estado: en este marco general de crisis, como explicación y comprensión de la crisis y de las causas del hundimiento y degeneración italianos, como indagación e indicación también de la vía de salida. Pero si en esta reflexión en la crisis, sobre sus causas y la salida de la misma, Maquiavelo asume algunos de los rasgos de la representación religiosa-profética-escatológica en sus diferentes variantes (la noción misma de crisis, hundimiento y corrupción absolutos, el elemento maravilloso y profético, un marco astrológico y su conexa filosofía de la historia, un redentorismo y mesianismo acentuados), no cabe tampoco la mínima duda de que la reflexión política maquiaveliana —como *theoria* de la

misma situación y búsqueda de una salida— corre en dirección distinta, y en buena medida en contra de los planteamientos proféticos milenaristas (de extracción platónico-savonaroliana) que hemos analizado hasta el momento. Y si el germen de la nueva actitud maquiaveliana puede verse en el consciente reduccionismo político de la carta a R. Becchi de marzo de 1498 a propósito de Savonarola, lo cierto es que la formulación plena y definitiva no la encontramos hasta 1513, hasta *El príncipe* y los primeros dieciocho capítulos de los *Discorsi*. Entre medio están los años de aprendizaje y de ruptura a partir de la lectura de las historias (sobre todo la meditación sobre Tito Livio y las razones de la grandeza romana) y a partir de su experiencia personal como secretario de la República: las experiencias de Francia y del Imperio, la experiencia de la gran crisis florentina de 1502 recogida en los tres importantísimos opúsculos de 1503, la experiencia y la teoría de la *milizia* florentina, el progresivo afirmarse de su propio sistema conceptual en el *Decennale primo*, los *Ghiribizzi a Giovanni Battista Soderini* y los *Capitoli* poéticos para concluir en *El príncipe* y *Discorsi* en 1513: la realidad inevitable y omnipresente de la ambición, la inevitable lucha entre los «humores» sociales, la necesidad de canalizar el movimiento de todo ello mediante el poder y las armas por un lado, y la prudencia o razón por otro, en el entramado del *ordine* político; la necesidad de un *príncipe nuevo* (versión maquiaveliana del papa Angélico o del profeta reformador; índice a la vez del arraigo en la tradición y la ruptura conceptual) como demiurgo realizador de la tarea de *re-forma* o *re-novatio* que en gran medida tiene un carácter religioso (y de nuevo hay aquí una muestra de inserción maquiaveliana en la tradición de la *renovatio* coexistente con una ruptura marcada en los planteamientos reales). Tras 1513 el desarrollo de los *Discorsi* y nuevas obras como el *Asino*, el *Arte della guerra* y las *Istorie Florentine* vendrán a precisar puntos de una *theoria* ya plenamente cuajada:

> Si de otros aprender alguien se digna
> cómo se debe usar la Ambición,
> el mal ejemplo suyo [de los italianos] nos lo enseña:

dado que el hombre de sí no puede echarla,
debe el juicio y el intelecto sano
con orden y fiereza acompañarla;

Creer que sin ti ha de luchar por ti
Dios, estando tú ocioso y de rodillas
ha devastado muchos reinos y muchos Estados.
Son muy necesarias las oraciones:
completamente loco es aquel que al pueblo veta
sus ceremonias y sus devociones,
porque de ellas luego se cosecha
unión y buen orden, y de éste
buena después nos viene y alegre fortuna.
Mas que no haya nadie de tan poco cerebro
que crea, si su casa viene en ruinas,
que Dios la salvará sin otro apuntalamiento
puesto que morirá bajo sus propias ruinas.[10]

Sin embargo Maquiavelo no consiguió convencer a los florentinos de que el planteamiento de la *renovatio* posible y realista era el suyo. En 1527, cuando Maquiavelo moría tras el saco de Roma y tras mostrar su desengaño recurriendo a los versos de Petrarca («e pentirsi e cognoscer chiaramente / che quanto piace al mondo é breve sogno»),[11] se restauraba en Florencia la República piagnona savonaroliana con la entronización de Cristo como rey de la ciudad y con la revitalización del entusiasmo profético y escatológico que para Maquiavelo era «*imaginazione*» (a la que sin embargo había recurrido en cierta medida en el capítulo final de *El príncipe*). Si hemos de creer el testimonio de Benedetto Varchi en su *Storia Fiorentina*, con ocasión del asedio de la ciudad que iba a hacer desaparecer para siempre la República y a reponer de manera definitiva a los Medici:

[...] había también quienes eran de tan grande ingenuidad o estupidez que, a causa de las palabras de los sermones de Savonarola que para ellos eran profecías, cuanto más oprimían los enemigos a Florencia, tanto más se regocijaban, afirmándose solemnemente en la fe de que cuando la ciudad hubiera sido reducida a tal punto que ya no quedara remedio alguno y no pudiera ser ya defendida por las solas

fuerzas humanas, entonces al fin, pero no antes, serían enviados desde el cielo ángeles que liberarían a la ciudad con sus espadas. No solamente compartían esta creencia gentes vulgares e ignorantes, sino incluso gente noble como Giulliano Capponi y educada como Girolamo Benivieni.[12]

A esta actitud ya había respondido Maquiavelo en las *Parole da dirle* de 1503, donde señalaba que:

> [...] todas las ciudades [...] han tenido para su defensa las fuerzas combinadas con la prudencia [...] Son, por tanto, estas dos cosas el nervio de todos los Estados que hubo o que habrá jamás en el mundo. Y quien haya observado las mutaciones de los reinos, las ruinas de los países y de las ciudades, habrá visto que no tienen otra causa que la falta de armas o de buen sentido [...] Además no siempre se puede echar mano a la espada de otros y por eso lo correcto es tenerla al lado y envainarla cuando el enemigo está lejos, pues de lo contrario después ya no se está a tiempo y no se encuentra remedio [...] *Porque yo os digo que la fortuna no muta sentencia donde no se muta de orden; ni los cielos quieren o pueden sostener una cosa que quiere hundirse a toda costa.*[13]

NOTAS

1. Sobre la ruptura del equilibrio véase los juicios de Guicciardini (*Istorie fiorentine*, pp. 92 y 93 y *Storia d'Italia*, vol I, Bari, 1929, pp. 2 ss.) y el propio Maquiavelo (*El príncipe*, XI y XX e *Istorie fiorentine*, VIII, 36). *Cf.*asimismo F. Catalano: «La crisi italiana alla fine del secolo xv», *Belfagor*, XI (1956), pp. 393-414 y 505-527.
2. *Vid.* G. Procacci: «La "fortuna" nella realtà politica e sociale del primo cinquecento», *Belfagor*, VI (1951), pp. 407-421.
3. *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*, Basilea, 1567 (reproducción anastática Hildesheim-Nueva York, 1970), p. 286.
4. *Discorsi*, I, 56 y asimismo *Istorie Fiorentine*, VIII, p. 36.
5. Machiavelli, *Opere*, vol. VIII: *Il teatro e tutti gli scritti letterari*, Milán, 1965, p. 332.
6. *Ibídem*, p. 333; la cursiva es nuestra.
7. *Opere*, vol. VI: *Lettere*, pp. 308 ss.
8. La carta del 10-XII-1513 está recogida en Maquiavelo: *Antología*, pp. 289-292.

9. *Discorsi*, I, 12. Cf. *Discorsi*, III, 1, donde Maquiavelo señala que sólo la renovación (por retrotracción a los principios) introducida por las dos órdenes mendicantes ha impedido la desaparición y «total aniquilación» de la religión cristiana, manteniéndola en las conciencias a pesar de la deshonestidad de prelados y jerarcas de la Iglesia.

10. *Capítulo de la ambición*, versos 160-165 (en Maquiavelo: *Antología*, pág. 227) y *Asino*, cap. V, versos 115-127 (en Opere, vol. VIII, pp. 289 ss.).

11. *Esortazione alla penitenza*, en *Opere*, vol VIII, p. 213.

12. Citado por Weinstein, *op. cit.*, p. 372.

13. Maquiavelo: *Antología*, pp. 136 ss.

Capítulo 4

LA COSMOLOGÍA, ELEMENTO JUSTIFICADOR DE LA PROBLEMÁTICA: COSMOLOGÍA, MAGIA Y POLÍTICA. LA REDUCCIÓN CRÍTICA MAQUIAVELIANA

Si no cabe duda alguna de que la proliferación de la actividad profética y la abundancia de hechos maravillosos (*mirabilia, prodigia, monstra*) es estrechamente dependiente de la angustia y ansiedad político-religiosa, no es menos cierto que la misma posibilidad de profecía y *mirabilia* (cuyas teorías filosóficas desde diferentes ámbitos —platonismo, aristotelismo, savonarolismo— deberemos ver) viene dada por una cosmología, es decir, por una imagen del cosmos o una noción de naturaleza de la que emana lo racionalmente concebible y lo empíricamente posible, un lugar del hombre en ese cosmos y una representación de las fuerzas básicas determinantes de los fenómenos cosmológicos. Aunque esta cosmología no es absolutamente idéntica e incluso aunque se encuentran diferencias importantes en los diferentes autores y tradiciones del pensamiento, sin embargo todas ellas (platonismo, aristotelismo, tradición mágico-naturalista) comparten unos principios fundamentales en materia cosmológica que hacen racional y posible (e incluso necesaria) la profecía y el hecho prodigioso. La misma dificultad en muchas ocasiones de distinguir entre esas tres tradiciones es una buena muestra de esa coincidencia en los principios de la cosmología, coincidencia que podemos formular en la aceptación

común de una ontología basada en los motivos centrales de la *jerarquía ontológica* y el *animismo.*

En efecto, cuanto menos encontramos la formulación de un cosmos graduado en dos regiones fundamentales: mundo supralunar o celeste y mundo sublunar o elemental, a los cuales corresponden materias distintas (éter o quintaesencia y los cuatro elementos respectivamente) y diferentes manifestaciones de movimiento (circular y rectilíneo respectivamente) o reposo, que expresan asimismo una escala de perfección, mayor en la periferia del cosmos y menor en el centro. Aunque la jerarquía ontológica no lo incluye de manera necesaria (ahí está el heliocentrismo en Copérnico para mostrarlo),[1] resulta evidente que esta gradación del ser encuentra en el geocentrismo un complemento lógico: tanto por su movimiento natural hacia el centro del mundo como por su carácter de elemento menos noble, la esfera de la Tierra ocupa el centro del mundo, equidistante de todos los puntos de la esfera de las estrellas fijas que cierra y clausura el cosmos físico o visible. En todo caso resulta evidente que la jerarquía ontológica presupone necesariamente la finitud del universo, pues solamente esta genera unos lugares naturales (un centro y periferia absolutos) y un comportamiento en cuento a movimiento (con sus diferentes clases) y reposo de los elementos directamente vinculado y dependiente de los lugares naturales. Los diferentes elementos y grados del ser se disponen en esferas concéntricas alrededor del centro del mundo, en un proceso de ascenso en perfección y dignidad hacia la periferia, en la que se encuentra Dios creador.

En este cosmos premecanicista (anterior a la revolución conceptual del siglo XVII, galileano-cartesiano-newtoniana) los grados inferiores del ser se constituyen por y a partir de los grados superiores. En Marsilio Ficino encontramos constante referencia a este principio:

> Dios omnipotente grabó en el entenidmiento a Él unido las naturalezas de las cosas que han de ser creadas. En Él, pues, está pintado de una manera espiritual, por así decirlo, todo lo que percibimos en los cuerpos. Allí se engendran las esferas de los cielos y de los elementos, los astros, las natu-

ralezas de los vapores, las formas de las piedras, metales, plantas y animales. Las especies de todas las cosas, concebidas en aquel entendimiento superior por intervención divina, estamos convencidos de que son las ideas [...] Las formas de los cuerpos por medio de las semillas, éstas por mediación de las razones y éstas por mediación de las ideas retornan a Dios y proceden de Dios por los mismos grados.[2]

Esta constitución del mundo elemental en toda su diversidad a partir de las «razones seminales» que presentan en el mundo celeste (o *anima mundi*) la capacidad generativa de las ideas del Entendimiento (*Mens* o *Intellectus Mundi*) viene a ser el claro punto de partida de la *astrología*. De nuevo Ficino formula con claridad el principio del origen y la adscripción astral:

El alma del mundo contiene por voluntad divina tantas razones seminales al menos cuantas ideas hay en la mente divina, con las cuales razones fabrica otras tantas especies en la materia. Por eso cualquier especie responde a la idea propia a través de la propia razón seminal y fácilmente puede muchas veces por mediación de esta recibir algo de aquella, puesto que ha sido producida por aquella por mediación de esta [...] En las estrellas, sus figuras, partes y propiedades se contienen todas las especies de las cosas inferiores y sus propiedades.[3]

Se dice que los dioses inferiores (i.e. los planetas) están al servicio de las ideas de todas las cosas que contiene el entendimiento divino y que los demonios secundan los dones de los dioses. Pues de lo más alto a lo más bajo todas las cosas pasan por intermediarios, de forma que las ideas concebidas por la mente divina procuran sus dones a los hombres por medio de los dioses y demonios. Estos dones son fundamentalmente siete: agudeza en la contemplación, capacidad de gobierno, animosidad, claridad en los sentidos, ardor amoroso, sutileza en la interpretación, fecundidad generativa. Dios contiene en sí en principio la potencia de estos dones, luego la confiere a los siete dioses que mueven los siete planetas y nosotros llamamos ángeles, de tal forma que cada uno recibe estos dones en un grado superior. Estos a su vez los comunican a los siete órdenes de demonios que están a su servicio, los cuales los transmiten a los hombres.[4]

Es precisamente la constitución y génesis de lo inferior en lo superior, conocido mediante la astrología, lo que abre la puerta al hombre —causa final del cosmos—[5] para la manipulación de las influencias celestes (y de la presencia del mundo celeste en el elemental) por medio de la *magia*[6] según el principio «ptolemaico» de que «el sabio dominará los astros»:

> Veremos si el hombre o algún otro ser situado bajo la Luna puede de alguna manera —mediante ciertos preparativos, en parte naturales y en parte producto del arte— recibir de arriba oportunamente algunos bienes vitales e incluso acaso intelectuales [...] El filósofo, conocedor de las cosas naturales y de los astros y al que solemos llamar propiamente mago, introduce oportunamente por medio de algunos encantos lo celeste en lo terreno de la misma manera que el agricultor conocedor de los injertos inserta un acodo nuevo en un tronco viejo. Ptolomeo aprueba todo esto enfáticamente al afirmar que ese sabio puede ayudar así a la obra de los astros como el agricultor a la virtud de la tierra. El Mago vincula lo terreno con lo celeste, las cosas inferiores con las superiores por doquier con el fin de que las hembras sean fecundadas por sus varones correspondientes, al igual que el hierro es atraído por el imán [...] Así el sabio, cuando sabe qué materias [...] pueden recibir un determinado influjo celeste, las reúne, las prepara, las aplica y por ellas se procura lo celeste. Pues cuando una materia está expuesta así a las cosas superiores —como un espejo a un rostro o una pared a una voz opuesta— inmediatamente sufre un influjo superior a partir de un agente poderosísimo, a partir de ese poder y vida admirable universalmente presente.[7]

Entre platonismo y aristotelismo, entre Ficino y Pico, Savonarola i Pomponazzi, existen diferencias importantes que pueden afectar incluso a algunos de los componentes de la cosmología anteriormente reseñados (el rechazo de la «astrología judiciaria» por Pico i Savonarola es ejemplar en este caso), pero creemos que los rasgos fundamentales del cuadro anteriormente citado se conservan. Así, es distinto el planteamiento de la jerarquía ontológica en Pomponazzi y Ficino, pero siempre encontramos el elemento fundamental y

decisivo: la misma *jerarquía* ontológica que constituye el *kósmos* que —según la acertada expresión de A. Koyré— debería ser «destruido» en la revolución mental del siglo XVII.[8] Pomponazzi nos presenta en su *De naturalium effectuum causis sive Incantationibus* (redactado en 1520) una jerarquía ontológica simplificada a los dos grados del mundo supralunar o celeste y sublunar o elemental; en su aristotelismo radicalmente antiplatónico Pomponazzi rechaza —como incoherente con los principios del aristotelismo—[9] la existencia de inteligencias separadas (ángeles o *dæmones*), y tanto los *mirabilia* como la profecía reciben una explicación puramente «natural» (al margen de esas presuntas entidades) en el marco de una cosmología puramente naturalista en la que Dios queda prácticamente al margen de los hechos sublunares (y por ello de los *mirabilia* y profecía), que ocurren «mediantibus corporibus cœlestibus».[10]

Savonarola —aristotélico, pero tomista y cristiano— acepta la realidad del grado de ser angélico (y de los *dæmones* malignos) y pretende además haber sido «raptado» hacia él en la beatífica visión del Paraíso comunicada a los florentinos en su sermón del día de la octava de la Anunciación de 1495, junto con la buena nueva de que en su «viaje al Paraíso» había recibido garantías plenas y absolutas por parte de la Virgen de que Dios conservaría a Florencia y aumentaría su poder en Italia como núcleo de la Reforma.[11] En Ficino —cuya lectura e interpretación del platonismo se hace a la luz de Plotino y del *Corpus Hermético*— encontramos una compleja (y no siempre uniforme) gradación del ser en la que las hipóstasis plotinianas han sufrido una modificación; Ficino distingue fundamentalmente los siguientes grados: Dios, ángel o entendimiento, alma, cualidad y cuerpo.[12]

Podía haber de nuevo diferencias en cuanto al grado, carácter y alcance de la influencia astral, pero la misma existencia de esta prácticamente nadie la negaba. Se podía discutir si los astros eran *signos* o *causas* de los eventos sublunares, incluso hasta llegar al determinismo fatalista; se podía aceptar o no la capacidad de juego y manipulación humana de los astros que se abría con la doctrina de las «elecciones», y la influencia astral (que se admitía para el conjunto del mundo

sublunar y para el cuerpo del hombre en tanto que compuesto de 4 elementos y dotado de una precisa constitución humoral; esta es la base de la medicina y farmacia astrológicas) podía extenderse o no al alma e incluso —en la temática de las grandes conjunciones y el «horóscopo de las religiones»— a las grandes construcciones políticas y las mismas religiones.

El segundo de los rasgos básicos mencionados, el *animismo*, postula que el mundo o cosmos, la *machina mundi* en tanto que perfecta obra de arte construida por el supremo artífice, es un «animal divino», esto es, un ser vivo en el que la vida y el alma laten por doquier.[13] Ficino expresa constantemente este principio; en su *De vita cœlitus comparanda* dice:

> No se encuentra en todo el mundo viviente cosa alguna por muy deforme que sea, a la cual no asista el alma y en la cual no esté presente el don del alma [...] El mundo es un animal más vivo en su interior que cualquier otro animal, pues es un animal perfectísimo.[14]

La vida y animación universal se expresan en el *amor*, pasión cósmica y universal —en modo alguno tan sólo humana o animal— por la cual nace y se constituye el mundo en su existencia a la vez unitaria y diferenciada. Ficino expresó claramente este principio en un lugar clásico de su comentario al *Banquete*:

> Todas las partes del mundo, puesto que son obras de un mismo artífice y miembros de un mismo edificio semejantes entre sí en el ser y en la vida, están vinculadas las unas con las otras por un cierto amor mutuo, de tal forma que puede decirse con razón que el amor es nudo perpetuo y cópula del mundo, inmóvil sustentáculo de sus partes y firme fundamento de toda la máquina.[15]

Esta animación del mundo por medio del amor se manifiesta en las minuciosas relaciones de «simpatía» (*sympatheia*) que unen a diferentes niveles los diferentes grados del ser y mediante la cual se produce el cuidado (*cura*) de lo inferior por lo superior; la constitución y renovación periódi-

ca de lo inferior por lo superior. De esta forma en el mundo sublunar o elemental las afinidades celestes en el reino vegetal, animal y mineral originan la presencia de innúmeras *fuerzas* y *virtudes latentes* que conservan la «vida celeste».[16] El hombre mismo, en tanto que *microcosmos*, recoge y posee en su seno las fuerzas y virtudes latentes dispersas en la naturaleza:

> De la misma manera que en las hierbas, piedras y animales se encuentran tales y tantas virtudes diferentes, no repugna que en toda la especie humana se encuentran virtudes semejantes, si bien algunos participan de la naturaleza de una hierba, otros de otra, y así sucesivamente. Esta suposición resulta convincente por ser el hombre, según consenso general humano, intermedio entre las cosas eternas y las generables y corruptibles, y no es puesto como medio por exclusión de ellas, sino por participación. [...] El hombre es llamado «pequeño mundo» (*parvus mundus*) porque en la naturaleza humana está comprendida toda la naturaleza, tanto de las cosas superiores como de las inferiores, aunque también sea llamado así por otras causas.[17]

Este es, evidentemente, el punto de partida de la magia. El mago (el sacerdote de la religión natural del mundo que Ficino trata de conectar con el cristianismo) opera sobre la naturaleza produciendo efectos más o menos maravillosos —*mirabilia* que por otra parte la naturaleza produce más o menos ocasionalmente de manera espontánea por sí misma— precisamente a partir de su conocimiento de los ocultos vínculos de simpatía que unen los distintos componentes del mundo unos con otros.[18] Queda claro que, como decía Pico en la *Oratio*, «Magus terram cœlo, id est, inferiora superiorum dotibus virtutibusque *maritat*.»[19] o, como indicaba más extensamente Ficino en su comentario al *Banquete*:

> ¿Por qué nos representamos al amor como mago? Porque toda la potencia de la magia reside en el amor. La acción de la magia consiste en la atracción de una cosa por otra a partir de una cierta afinidad natural; pues las partes de este mundo, que son como los miembros de un solo animal y dependen todas de un solo creador, están unidas entre sí por

> la comunidad de una única naturaleza. En consecuencia, al igual que en nosotros el cerebro, los pulmones, el corazón, el hígado y los otros miembros sacan algo de sí recíprocamente, se ayudan mutuamente y se compadecen cuando uno de ellos sufre, de la misma manera los miembros de ese gran animal, es decir, todos los cuerpos del mundo similarmente unidos entre sí, se prestan y toman prestadas recíprocamente sus naturalezas. De su común parentesco nace un amor común y del amor una común atracción. Pues bien, esta atracción es la verdadera magia.[20]

La magia es negada por Savonarola y su círculo, pero no en tanto que *posible* forma de acción humana, sino precisamente en su carácter de «natural»; continuando la tradicional hostilidad cristiana hacia la esfera de lo mágico (sinónimo de paganismo) el savonarolismo inserta la magia en el área de la idolatría y la demonolatría: la acción mágica es fruto de un pacto tácito o expreso con el demonio y al poder de este se debe la obra mágica real, o bien se trata de un engaño y una seducción de que es víctima el sujeto humano por cuenta del demonio. El *De rerum prænotione* de Gianfrancesco Pico dedica dos libros a esta refutación, fundamentalmente religiosa, de la magia donde —frente al esfuerzo conciliador del platonismo de Ficino y de su propio tío Giovanni— caracteriza toda acción mágica y toda religión distinta del cristianismo como manifestaciones de idolatría y de pacto con el demonio.[21]

Para el savonarolismo, y para el joven Pico, el hombre sigue siendo no obstante la causa final del cosmos y de la creación; para él, para su salvación y para el curso de la Iglesia, lleva a cabo Dios, por mediación de sus ángeles buenos, toda una serie de hechos prodigiosos (violaciones del orden *natural*; *miracula*) y comunicaciones proféticas a los seres humanos, de las que Savonarola constituye un caso ejemplar. A esta profecía de origen sobrenatural corresponde (en estricto paralelo al doblete magia-milagro) una profecía de origen demoníaco, esto es, basada en el pacto tácito o expreso con el diablo. El rechazo, pues, por el savonarolismo de la magia y de la astrología judiciaria no debe llevarnos a un juicio equivocado: no se trata ya de actitudes plenamente «ilustradas» o

«modernas» en base a una nueva noción de naturaleza y su funcionamiento, sino de una exacerbación del maniqueísmo cristiano, de la magnificación de la acción sobrenatural sobre el mundo natural y humano, y de la afirmación de la autonomía y libertad humanas frente al juego de las influencias celestes, a lo cual se une ciertamente una mayor o menor agudeza en la crítica antiastrológica y antimágica.[22]

En Maquiavelo no encontramos una cosmología muy elaborada ni muy explícita; sin embargo lugares como el ya mencionado *Discorsi*, I, 56 resultan reveladores. Allí Maquiavelo reconocía la profecía y los *mirabilia* como «hechos» reales y les atribuía además el carácter de «signos» indicadores y anunciadores del inmediato porvenir humano:

> De dónde nazca yo no lo sé, pero se ve por los ejemplos antiguos y modernos que jamás sobreviene algún acontecimiento grave en una ciudad o en un país el cual no haya sido predicho o por adivinos o por revelaciones o prodigios o por otros signos celestes.

Maquiavelo señala que la causa de ello no corresponde determinarla a él (no es un filósofo profesional; «la causa de esto creo que ha de ser discurrida e interpretada por quien tenga conocimiento de las cosas naturales y sobrenaturales, lo cual no es nuestro caso»); sin embargo se aventura a dar un comienzo de explicación y ello nos muestra que sí posee una filosofía y una cosmología: «podría ocurrir sin embargo que, estando este aire —como pretende algún filósofo— lleno de inteligencias que por virtud natural prevén las cosas futuras y tienen compasión de los hombres, les advierten con signos de este tipo a fin de que puedan preparar las defensas convenientes». Maquiavelo presenta, por tanto, elementos de la cosmología dominante ya vistos por nosotros con anterioridad: «inteligencias» en las regiones superiores, profecía por «virtud natural»; jerarquía ontológica, en suma, con la presencia de lo superior en lo inferior.

Los pasajes anteriores son plenamente indicativos de la situación de Maquiavelo: hay en él una cosmología más bien implícita que en ocasiones se expone y que es la contemporá-

nea; tal cosmología subyace y engloba su planteamiento político: la política tiene lugar en ese cosmos y está más o menos influida o conectada con el ritmo vital de ese cosmos. Con esta cosmología guarda además una estrecha relación la filosofía —consciente, críticamente elaborada— maquiaveliana del hombre y de la historia. Esta vinculación del pensamiento maquiaveliano con la cosmología del momento no impide sin embargo la fortísima mutación, la revolución conceptual, que introduce Maquiavelo en el tratamiento de la política en ese mismo mundo.[23]

Son ciertamente abundantes los pasajes de su obra en que Maquiavelo hace constar el tema o el hecho de la constitución e influencia astral de la política y del mundo humano. El importantísimo *Discorsi*, III, 1 señala que «es algo absolutamente cierto que todas las cosas del mundo tienen un final asignado a su vida» y un ciclo o «curso que les es ordenado por el cielo»; otros lugares dan explícita y pormenorizada expresión al principio y así el *Capitolo dell'ambizione* (composición probablemente de 1509) nos dice que

> potencia oculta que del cielo nace
> entre las estrellas que él girando encierra,
> de la naturaleza humana poco amiga,
> para privarnos de paz y darnos guerra,
> para toda quietud quitarnos y todo bien,
> mandó dos furias [ambición y avaricia] a habitar la tierra.[24]

En 1517, en la interesantísima composición poética denominada *L'Asino*, Maquiavelo reitera:

> Mira las estrellas y el cielo, mira la luna,
> mira los otros planetas andar errando
> ora arriba ora abajo sin pausa alguna.
> A veces el cielo sientes tenebroso y a veces
> lúcido y claro, y así nada en la tierra
> viene en su estado perseverando.
> De aquí nos nace la paz y la guerra,
> de aquí derivan los odios entre aquellos
> a quienes juntos un muro y un foso encierran.[25]

En una directa y concreta vinculación de la influencia astral (los cielos, la fortuna) con la política, Maquiavelo nos dice en el primer libro de los *Discorsi*, como apertura de su análisis político de la religión: «juzgando los cielos que los ordenamientos de Rómulo no serían suficientes para un imperio tan grande, inspiraron en el pecho del Senado romano elegir a Numa Pompilio como sucesor de Rómulo, a fin de que las cosas que este había omitido fueran ordenadas por él» (*Disc.*, I, 11). Y sin embargo, la determinación celeste —o la voluntad de fortuna— y las significaciones por los cielos o los *mirabilia* transmitidas a los hombres, no son unívocas ni abiertamente evidentes; se dan por el contrario envueltas en un halo de incertidumbre y están marcadas por la ambigüedad. Dicho de otra manera: lo dado es el problema humano de leer e interpretar los signos y la voluntad de los cielos (de la fortuna), adaptando a esta lectura e interpretación nuestra conducta política. Y lo decisivo en este caso y constitutivo de la ruptura conceptual maquiaveliana (algo que podemos ver ya *in nuce* en la obsesiva «mirada política» y el reduccionismo político de la carta a Becchi de 1498) es que la lectura correcta de los signos celestes es aquella que los interpreta según y en función de la *necesidad* política, es decir, de la opción política necesaria para la mejor consecución del objetivo. Una de las causas fundamentales, para Maquiavelo, de la grandeza romana y de la excelencia de su religión era precisamente el saber interpretar los auspicios (es decir, los signos naturales y celestes) según la necesidad política conocida y determinada por su prudencia y su sabiduría, de tal forma que incluso «cuando la razón mostraba a los romanos que se debía hacer alguna cosa, la hacían aunque los auspicios se mostraran contrarios; pero la envolvían en términos y modos tan acertados que no parecía que la hicieran con desprecio de la religión».[26] De esta manera, la antes mencionada decisión senatorial de nombrar a Numa sucesor de Rómulo para hacer frente a las lagunas de la constitución de este último, no nos habla tanto del poder de los cielos como de la «prudencia» del Senado romano en determinar la voluntad de los cielos, esto es, la decisión política necesaria y eficaz.

La situación, tal como la tenemos ahora planteada, no es

la negación de la influencia astral, celeste o de fortuna, que Maquiavelo no llegó a negar nunca, sino la afirmación de la necesidad para el hombre —si quiere ser un político eficaz— de reconocer y constituir la voluntad de los cielos en el mundo de la política humana. De esta manera la influencia astral no niega la libertad humana, sino que afirma al mismo tiempo la autonomía humana y la determinación o constitución por el mismo hombre de la fortuna; es una llamada a saber ver y a adaptarse a «la condición de los tiempos» («qualitá de'tempi») y a reconocer en el hombre corresponsabilidad al cincuenta por ciento con la fortuna o los cielos en los avatares políticos.[27] El hombre es, por tanto, el agente de su propio mundo, de sus aciertos y de sus fracasos, mediante su adaptación o no a la voluntad de los cielos, a la condición de los tiempos. De aquí la negativa de Maquiavelo (en la crisis florentina e italiana; en el hundimiento general de 1512) a ver el hundimiento italiano como fruto únicamente de la voluntad de la fortuna:

> Por tanto, estos príncipes nuestros que durante muchos años habían conservado sus principados, pero que han terminado por perderlos, no deben echar la culpa de ello a la fortuna, sino a su propia indolencia, porque no habiendo pensado nunca en tiempo de paz que podían sobrevenir cambios (es un defecto común entre los hombres no tener en cuenta la tempestad cuando la mar está en calma) [...].[28]

Es el hombre mismo el que traduce en una omnipotencia celeste o en un poder excesivo de fortuna lo que en realidad no es sino su propia ignorancia, su incapacidad de leer la determinación celeste en la necesidad política o su no estar a la altura de las exigencias del momento: «De aquí nace que el rodar del cielo / de éste a aquél vuestros estados cambia, / más presto de lo que muda el calor o el frío; / que si vuestra prudencia fuese vuelta / a conocer el mal y remediarlo / tanto poder al cielo se quitaría».[29]

La actitud maquiaveliana, repetimos una vez más, no es negar la influencia astral (causas y signos), sino concentrar la mirada en los efectos y en las causas intermedias políticas y

humanas que la traducen y la manifiestan, en todo lo cual se puede encontrar una completa explicación del hecho político y la base para una correcta línea de actuación que nunca podrá ser contradictoria con dicha influencia celeste. Al Maquiavelo que ya en 1498 reducía el savonarolismo a política (el profetismo y la predicación savonarolianas a un mecanismo de afirmación política y de seducción de la masa en una determinada dirección), la gran crisis florentina de 1502 le había permitido aprender —como registran las *Parole da dirle sopra la provisiones del danaio* de 1503— que *prudencia* y *armas* o *fuerza* constituyen el «nervio de todo Estado» y extraer la conclusión de que Florencia debía modificar urgentemente los criterios rectores de su política, de su diplomacia y de su organización militar.

A diferencia de Maquiavelo, la «profecía» savonaroliana atribuida a Albertus Cartusiensis de Trento —cuyo origen está en la Florencia de ese mismo momento—[30] coincide tanto en su explicación de la crisis como en las expectativas de salida, con los viejos temas de la tradición religiosa que ya hemos visto presentes en Savonarola y Ficino, a saber: «propter peccata veniunt adversa» y «Deum solum esse in extremis calamitatibus servatorem».[31] La profecía de 1503 muestra la misma referencia a la ira divina y la misma exhortación a la penitencia y conversión: «Oh indicia mea timete omnes populi sub cælo, nam cito est ira dei [...] Et nulla spes salutis erit, nisi conversi fuerint in celum ad patrem omnium rerum qui cuncta ministrat».[32] Para Maquiavelo está claro que tal actitud es insuficiente: es una muestra de la errónea tentación a «echar mano de la espada de otros»[33] o —como diría más tarde *Discorsi*, II, 2— de la errónea interpretación de la función de la religión hecha por la tradición cristiana; el resultado de tal actitud es lo que consignará plásticamente en 1517, en *L'Asino*, a propósito precisamente del savonarolismo: «Que no haya nadie de tan poco cerebro / que crea, si su casa viene en ruinas, / que Dios la salvará sin otro apuntalamiento puesto que morirá bajo sus propias ruinas.»[34]

En las *Parola da dirle* de 1503, Maquiavelo enuncia con toda claridad que la única manera de invertir o alterar el curso de la fortuna está en el hombre mismo, cambiando preci-

samente la manera de actuar («porque yo os digo que la fortuna no muta sentencia donde no se muta de orden») por un orden nuevo acorde con la condición de los tiempos. Al efectuar esta mutación o adaptación el hombre construye y realiza la voluntad de los cielos porque —como el mismo Maquiavelo continúa, antropomorfizando los cielos— «los cielos no quieren ni pueden sostener una cosa que quiere hundirse por todos los medios», y este empecinamiento suicida es para Maquiavelo la actitud savonaroliana con su penintencialismo obsesivo.

NOTAS

1. Copérnico no cuestionará explícitamente en su *De Revolutionibus* de 1543 la jerarquía ontológica, pero está claro que la inversión de posiciones Tierra-Sol quiebra la linealidad en la perfección ontológica e introduce una fractura evidente. La justificación copernicana, además del movimiento de la Tierra en base a consideraciones geométricas sobre el movimiento natural de la esfera, muestra un proceso de equiparación de la Tierra a los demás planetas. Sobre estos puntos *vid.* las consideraciones de A. Koyré en su introducción a Nicolás Copérnico: *De las revoluciones de los orbes celestes, libro I* (trad. esp. Buenos Aires, 1963; sobre todo pp. 26 ss.) y en su libro *La Révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, París, 1961.

2. Ficino: *In Convivium Platonis De Amore, Commentarium* (II, 3 y 4), *Opera*, II, p. 1.322 y 1.325 (también G. Marcel [ed.]: *M. Ficin. Commentaire sur le Banquet de Platon*, edición latina y trad. francesa, París 1978, pp. 139 y 150). Para una prolija exposición de la jerarquía ontológica ficiniana, sobre la que volveremos más adelante, véase *Theologia platonica de inmortalitate animorum*, libros III-IV.

3. *Libri di vita*, III («De vita cœlitus comparanda»), cap. 1, *Opera*, I, p. 531.

4. *In Convivum*, VI, 4 (*Opera*, II, pp. 1.342 ss.; Marcel, *loc. cit.*, pp. 203 ss.). La penetración astrológica en la tradición filosófica griega (platonismo, aristotelismo) se produce en la época helenística. En el caso del platonismo encuentra un apoyo en el *Epinomis* y en pasajes puntuales de la obra platónica; en el caso del aristotelismo, donde los *Meteorologica* (I, 2, 339 *a* 20 ss.) proporcionaban el punto de enlace, la astrologización es marcada en la cultura árabe y de allí pasó al Occidente cristiano. Sobre la doctrina ficiniana de los *demonios vid.* D.P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1975, pp. 45-53 y M. de Gandillac: «Astres, anges et genies chez Masile Ficin», *Archivio di filosofia*, Umanesimo e esoterismo, Padua, 1960, pp. 85-109.

5. El principio de que el hombre es la causa final del cosmos, común al platonismo y aristotelismo, ocupa un lugar estratégico en la argumentación desenvuelta por Pomponazzi en su *De incantationibus*; cfr. por ejemplo: «Dios y las inteligencias se preocupan por las cosas inferiores y sobre todo por el hombre, fin de todas las demás cosas; por eso deben preocuparse de lo que le conviene y le es perjudicial», *De incantationibus*, Basilea, 1567, p. 157.

6. Sobre la estrecha relación entre astrología y magia remitimos a Garin: «Magia e astrologia nel Rinascimento» y «Considerationi sulla magia», en Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1976, pp. 141-178.

7. *De vita cœlitus comparanda*, cap. 26 (*Opera*, I, pp. 570 ss.). La «naturalidad» de la obra mágica (expresada en el lenguaje sexual del «matrimonio» e indicativa de la *animación* y *antropomorfización* subyacentes a esta cosmología; volveremos más adelante sobre estos puntos) estaba señalada también por Pico en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*: «el mago es ministro y no artífice de la naturaleza [...] [La magia] no tanto cumple milagros como se pone al servicio de la naturaleza milagrosa [...] Y como el campesino lo hace con los olmos y las vides, así el mago desposa la tierra y el cielo, esto es, las fuerzas del mundo inferior con las dotes y las propiedades superiores», trad. cast. Buenos Aires, 1978, p. 66 (*Opera*, Basilea, 1557, p. 328).

8. Véase su *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, 1979, pp. 2 y 6.

9. Véase *De incantationibus*, p. 298: «Qui ad mentem Aristotelis aliquas substantias inmateriales præter intelligentias moventes orbes ponunt, minime Aristotelici dicendi sunt, immo prorsus ab eius dogmate alieni habeantur». Esta era la base, como es sabido, de su oposición a la tesis (para él no aristotélica) de la inmortalidad del alma en el *Tractatus* que había dedicado a esta debatida cuestión algunos años antes.

10. «Aunque Dios es la causa de todas las cosas, sin embargo —en opinión de Aristóteles— nada puede operar en este mundo sublunar sino por mediación de los cuerpos astrales como instrumentos necesarios para la acción y conservación de las cosas sublunares», *De incantationibus*, p. 120. También Ficino afirmaba que «de lo más alto a lo más bajo todas las cosas pasan por intermediarios», pero en él la relación del universo con Dios es mucho más estrecha que en Pomponazzi.

11. Ese sermón fue luego recogido en su *Compendio di rivelazioni* de 1497 (ahora recogido en A. Crucitti [ed.]: *Compendio di rivelazioni. Dialogus de veritate prophetica* en el marco de la *Edizione Nazionale delle Opere di G. Savonarola*, Roma, 1974, pp. 4-125). El sermón y el *Compendio* es una muestra excelente de la determinación y funcionalidad políticas de la profecía savonaroliana, en el sentido precisamente desenmascarado por Maquiavelo en su carta de marzo de 1498. La sanción por la Virgen (y la Trinidad) de la futura expansión florentina —es decir, de la profecía y política savonarolianas: «Dominus tecum est»— aparece en las pp. 110-115. Volveremos sobre ello en el próximo capítulo.

12. Cfr. *Theologia platonica*, III, 2: «Reunamos de nuevo todos los seres en cinco grados, colocando a Dios y el ángel en la cumbre de la natu-

raleza, al cuerpo y a la cualidad en el lugar más inferior y (como intermediaria entre estos seres superiores e inferiores) el alma, a la que llamamos con justa razón a la manera de los platónicos tercera esencia y esencia intermediaria» (*Opera*, I, p. 119). En obras anteriores o también por consideraciones de índole peculiar, Ficino introduce alguna modificación, como precisamente la que lleva a afirmar en lugar de la cualidad el *idolum* (parte inferior del alma) y la *natura*, con los elementos intermediarios entre ambas del «*vehiculum animæ*» o «*cuerpo astral del alma*» y el *spiritus*. Sobre alguno de estos puntos volveremos más tarde, a propósito de la doctrina ficiniana de la profecía, pero véase P.O. Kristeller: *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, Florencia, 1953, parte I, cap. IV-V y *ad ind.* Walker: *Spiritual and Demonic Magic...*, pp. 12 ss., sobre el *spiritus* y el cuerpo astral.

13. De ahí la frecuentísima mención de dos versos de Virgilio en los que el platonismo renacentista veía formulados la unidad, jerarquía y vida del cosmos: «Spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet» (*Eneida*, VI, 726 ss.). Cf. nuestro artículo «*Theologia poetica*: Virgilio y la concepción de la poesía en el humanismo y platonismo renacentista», *Faventia*, V/1 (1983), pp. 41-64.

14. *Opera*, I, pp. 531, 533. Anteriormente ya había dicho Ficino en su comentario al *Banquete* platónico que «Platón estima que toda la máquina del mundo está gobernada y movida por un alma. Si como es cierto el cuerpo todo del mundo es un cuerpo, está compuesto de los mismos cuatro elementos de los que los cuerpos de todos los seres animados son partículas; pues el cuerpo de cualquier animal es una partícula del cuerpo del mundo y no está compuesto de todo el elemento fuego, aire, agua, tierra, sino de algunas partes de estos elementos. Por tanto, si el todo es más perfecto que la parte, el cuerpo del mundo es más perfecto que el cuerpo de los diferentes seres animados. Absurdo sin duda sería que un cuerpo imperfecto tuviera un alma y en cambio un cuerpo perfecto no la tuviera ni viviera. Pues ¿quién es tan mentecato que diga que la parte está viva y lo niegue para el todo? Está vivo, por tanto, todo el cuerpo del mundo, puesto que los cuerpos de los animales que son sus partes, están vivos. Conviene, además, que una sea el alma de todo, al igual que una es la materia y uno el edificio [...] ¿Quién negará que la tierra o el agua están vivas, si dan vida a los animales que nacen de ellas? Y si la escoria de este mundo está viva y llena de seres vivos ¿por qué no han de estar vivos también y contener seres vivos el aire y el fuego, partes del mundo más nobles, y de la misma manera los cielos?» (*Opera*, II, p. 1.341). *Vid.* asimismo *Theologia platonica*, IV, I.

15. *Opera*, p. 1.330. Si en el hombre hay amor es precisamente porque forma parte del mundo. Estamos, pues, muy lejos de la ruptura conceptual del siglo XVII, ejemplificada magistralmente en el dualismo cartesiano.

16. *Vid.* Pomponazzi: *De Incantationibus*, pp. 21 ss., y Ficino, *Theologia platonica*, IV, I citado además por el propio Pomponazzi. Sobre los orígenes helenísticos de esta doctrina de la simpatía universal *vid.* A.-J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, *L'astrologie et les sciences occultes*, París, 1950.

17. *De incantationibus*, pp. 25 y 27. Esta dimensión del hombre ocupa un lugar importante, como veremos más adelante, en la explicación

pomponazziana,de la figura del poeta y del taumaturgo, cuya obra no es sólo religiosa, sino por ello mismo político-social.

18. Se configura con ello en el Renacimiento la *magia* como ciencia-técnica puramente «natural», al margen de vinculaciones satánico-demoníacas. Aclarar esta situación era uno de los temas fundamentales de la *Oratio* de Pico (trad. castellana pp. 65 ss.; *Opera*, I, pp. 327 ss.) y sobre él insiste también Pico en sus *Conclusiones*. El tema del *De Incantationibus* de Pomponazzi es precisamente este: explicar los *mirabilia* como efectos naturales producidos por mecanismos puramente naturales, declarando la explicación angélica o demoníaca fruto de la ignorancia o del cálculo político. El mismo Ficino plantea su magia astral del *De vita cœlitus comparanda* como una captura natural del «spiritus mundi», si bien los elementos teúrgico-demoníacos conectados con la tradición hermética y el *Asclepius* crean una marcada ambigüedad.

19. *Opera*, I, p. 328, cit. *supra* nota 7.

20. *Opera*, p. 1.348; Marcel, *loc. cit.*, p. 220. Si la magia es un ejercicio de amor, también el amor (la pasión amorosa, el enamoramiento) es explicado a partir del paradigma mágico-naturalista, como un proceso mágico de «hechizo», «encantamiento» o «fascinación» de una persona por el contagio de su sangre y «spiritus» por los «espíritus» que el objeto amoroso emite por sus ojos. Esta es, en lo sustancial, la fenomenología y explicación del hecho amoroso desde la poesía del *dolce stil nuovo*. Ficino, en su comentario al *Banquete* (discurso VII), la asume y funde la fisiología médico-mágica con la conceptualización platónica. Sobre esta teoría del amor remitimos al importantísimo artículo de R. Klein: «Spirito peregrino», recogido en Klein: *La forma y lo inteligible*, Madrid, 1980, pp. 29-59.

21. «De rerum prænotione liber VI: De prænotione superstitiosa adversus geomantiam, cheiromantiam et reliquas species quæ de occulto dæmonis fœdere prodeunt»; «De rerum prænotione liber VII: De Superstitiosa prænotione adversus magiam».

22. El savonarolismo asume las importantes consideraciones críticas (de orden epistemológico y metodológico) de Giovanni Pico en su *Adversus astrologiam divinatricem*. Sobre este punto y sobre la importancia de la obra de Giovanni Pico véase E. Garin: *El zodíaco de la vida*, cap. IV. El mismo Gianfrancesco Pico veía en el *Adversus astrologiam divinatricem* de su tío el punto de transición de la *Oratio* y las *Conclusiones* juveniles a las propias posiciones personales del *De rerum prænotione*; cfr. libro VII, cap. II: «De multiplici magia et eius inventoribus, et quid de Magia naturali, Joannes Picus ad ultimum senserit».

23. Para una reivindicación del Maquiavelo «filósofo» véase sobre todo el artículo de Garin: «Aspetti del pensiero di Machiavelli», recogido en *Dal Rinascimento al Illuminismo*, Pisa, 1970, pp. 43-47. Remitimos asimismo a nuestro trabajo *El autor y su obra: Maquiavelo*, cap. V-VI.

24. Versos 25-30 (Maquiavelo: *Antología*, p. 224).

25. *Asino*, cap. III, versos 88-96 (*Opere*, vol. VIII, p. 280). Para más referencias maquiavelianas a la temática astrológica, *vid.* Garin, «Aspetti del pensiero di Machiavelli», *loc. cit.*, pp. 56 ss. Neutralizar expresiones como las citadas bajo la consideración de retórica o uso de unos *topos* pura-

mente literarios es cuanto menos apresurado. Aparte de no tener en cuenta la vinculación con la cosmología y filosofía natural dominantes, tal actitud negaría todo sentido a pasajes como *Discorsi*, I, 56 y a la misma filosofía maquiaveliana de la historia y de la religión.

26. *Discorsi*, I, 14. Véase sobre este punto el interesante artículo de Nicola Badaloni: «Natura e società in Machiavelli», *Studi storici*, X (1969), pp. 675-708 y concretamente 679 ss.

27. *El príncipe*, cap. XXV.

28. *El príncipe*, cap. XXIV.

29. *Decennale secondo*, versos 187-192 (*Opere*, VIII, p. 265).

30. *Vid. supra*, p. 19.

31. *Vid. supra*, p. 17.

32. Weinstein: «The Apocalypse in Sixteenth-Century Florence: The Vision of Albert of Trent», *loc. cit.*, pp. 322 y 325.

33. *Discurso sobre la provisión de dinero* en Maquiavelo: *Antología*, p. 139.

34. Como ya hemos puesto de manifiesto (cfr. cap. 1) Maquiavelo se niega, ya desde el primer momento, a ver en Savonarola un creyente sincero del mismo talante que la masa de sus *llorones*; él ve en el fraile un político que se sirve políticamente, como es inevitable, de la religión y que se presenta, también inevitablemente, como profeta.

Capítulo 5

TEORÍA FILOSÓFICA DE LA PROFECÍA

Los primeros capítulos nos han permitido comprobar la boga, en Italia y especialmente en la Toscana, entre 1475 y 1530, de *hechos* maravillosos y admirables, de prodigios (*mirabilia*) y de profecías. El hecho mismo de la profecía forma parte de los *mirabilia*. A esta proliferación del hecho profético, en estrecha relación con la profunda crisis política y religiosa italiana, corresponde la preocupación teórica por parte de los filósofos (y de los médicos), los cuales —situados en esa misma coyuntura crítica— tratan de explicar (y de explicarse) el hecho y la realidad de la profecía, es decir, tratan de elaborar una «teoría» de la profecía. En el presente capítulo abordaremos las distintas explicaciones dadas al fenómeno desde las diferentes perspectivas que tratan de teorizarlo. Así estudiaremos sucesivamente las respuestas de Savonarola y Gianfrancesco Pico della Mirandola, de Ficino y el platonismo hermetizante, la de Pomponazzi y el aristotelismo naturalista, la de Maquiavelo. Nuestro estudio nos permitirá comprobar las marcadas diferencias existentes entre estas explicaciones (diferencias que se extienden al ámbito de la representación del sujeto humano, de su relación con el mundo o *kósmos*, de la religión misma y —en suma— de la articulación de tres elementos: hombre-mundo-Dios), pero también

su coincidencia en el punto de partida: la profecía (la «visión» profética) es una realidad, el profeta no es un impostor (hay *verdaderos* profetas, aunque también haya impostores); la relación del profeta con el futuro «pre-visto» o anticipado no es una relación arbitraria (casual o accidental), sino que ambos derivan de la misma fuente causal. Las diferencias se dan en la explicación de estos datos comúnmente aceptados y en su articulación con el resto de los hilos de la trama. No está de más, por otra parte, tener presente que la misma problemática se extenderá al norte de Europa en el siglo XVI (y continuará, aunque con tendencia a decrecer y a adquirir rasgos cada vez más marginales, en el siglo XVII) por razones idénticas a las italianas: convulsión político-militar, la crisis religiosa —la Reforma—, angustia e incertidumbre espiritual, la cosmología (uniéndose en este último punto con el problema cosmológico planteado desde Copérnico).

A. La profecía como revelación divina sobrenatural: Savonarola y Gianfrancesco Pico della Mirandola

La predicación savonaroliana está salpicada de profecías en consonancia con la situación política: así antes de noviembre de 1494, antes de la caída del régimen mediceo, es una profecía crítica, apocalíptica, sobre el tema de la corrupción, la ira y el castigo divino; a continuación es una profecía de renovación, reforma y reconciliación con Dios ya en curso, siguiendo la implantación del «governo popolare». Ocasionalmente, también aparecen en el curso de la predicación savonaroliana (los sermones desde el púlpito) algunas indicaciones o explicaciones «teóricas» de la misma y su origen. Es el caso, por ejemplo, del importantísimo sermón del uno de noviembre de 1494, sermón que abrirá el importantísimo ciclo de sermones sobre Ageo, el cual iba a prolongarse durante los meses de noviembre y diciembre en el marco de las críticas condiciones políticas de la invasión francesa, la caída del gobierno mediceo y los debates sobre la nueva constitución y gobierno de la ciudad. En el curso de las páginas siguientes tendremos ocasión de referirnos a algunos puntos

referentes al profeta contenidos en este sermón; pero Savonarola, el fraile dominico de San Marco, es también autor de algunas obras dedicadas más concretamente a la explicación y defensa de la profecía, de *su* profecía. Se trata, por supuesto, de obras que responden a la coyuntura concreta del momento (la política florentina e italiana, la relación con el papado y los ataques o dudas suscitados en Florencia sobre la realidad y ortodoxia de su profecía), pero que al mismo tiempo pretenden legitimar la profecía savonaroliana como ejemplo de la auténtica profecía mediante la determinación de la sustancia de la misma.

Estas obras son dos: el *Compendio di rivelazioni* y el *Dialogus de veritate prophetica.* La primera, una defensa ante los detractores de su profecía y ante el mismo papa Alejandro VI (lo cual explica el tono moderado de su crítica al estado de la Iglesia), fue redactada en la primavera-verano de 1495. Publicado en agosto de ese mismo año en vulgar y en octubre en latín, el *Compendio* gozó de una gran fortuna inmediata (en un año fueron cinco las ediciones en vulgar y tres las latinas), si bien con posterioridad fue olvidado.[1] Como dice su mismo título, el *Compendio* es una antología de las visiones proféticas de Savonarola, a las cuales se añade el famoso sermón ampliado de la Octava de la Anunciación (uno de abril de 1495), en el cual el fraile comunicó a su auditorio su «visión» del Paraíso, en el curso de la cual había obtenido de labios de la propia Virgen la garantía de la prosperidad florentina, de la renovación de la Iglesia y de la conversión de los fieles, amén por supuesto de confirmar el origen divino de la profecía savonaroliana.[2]

Por su parte el *Dialogus de veritate prophetica* fue redactado en junio-julio de 1497, en un momento crítico para Savonarola. En efecto , en mayo y junio se había expedido desde Roma y hecho pública la excomunión del fraile; al mismo tiempo habían arreciado los ataques contra Savonarola y su profecía: Samuel Casinense, Frate Leonardo da Fivizzano, Gianfrancesco Poggio Bracciolini, Francesco Altoviti, Angelo Fondi, Giovanni Caroli, dudan o niegan la profecía savonaroliana, le acusan de confundir el destino del cristianismo y de la Iglesia con el de Florencia, le acusan de hereje

y de pretender introducir una nueva secta, le denominan ya en suma «anticristo», al reconocer en su obra de confusión, discordia civil y seducción religiosa contra Roma la tarea del Anticristo.[3] Es cierto que los seguidores de Savonarola respondieron inmediatamente a estos panfletos con otros destinados a defender la profecía y santidad savonarolianas (ya en 1496 el teólogo Doménico Benivieni y en 1497 Gianfrancesco Pico della Mirandola, el médico Girolamo Cinozzi, el humanista y canciller de la República Bartolomeo Scala, el ficiniano Giovanni Nesi, el franciscano Giorgio Benigno Salviati),[4] pero el propio Savonarola trató de defenderse mediante el *Dialogus de veritate prophetica*, en el cual —dentro ya de la abierta polémica con el Papa— efectuaba un tratamiento sistemático de la naturaleza y validez de la profecía como premisa para la defensa de su propia revelación profética.

En Savonarola la profecía, como toda acción humana, tiene lugar (no podía ser de otra manera) en el cosmos, en ese mundo finito en el que la Tierra ocupa el centro entre los dos términos del Paraíso y del Infierno (lo superior y lo inferior según la visión cristiana; paralelos de lo inteligible y celeste por un lado, y lo material-sensible por otro, de la tradición filosófica) y el hombre debate su drama y destino entre ambos. Lo señala con toda claridad el comienzo del primero de los sermones sobre Ageo (1-XI- 1494):

> Estando, queridísimos en Cristo Jesús, constituido por Dios el hombre en este mundo entre dos términos contrarios el uno al otro, a saber, entre el Paraíso y el Infierno, y hallándose en el Paraíso todo bien y en el Infierno todo mal, el hombre debería —elevando el ojo de la mente— tratar con todo su esfuerzo de querer caminar siempre con sus buenas acciones hacía el Paraíso, donde puede esperar todo bien, antes que con su mal obrar querer buscar el Infierno, donde ha de temer hallar todo mal. Y porque el medio participa siempre de la naturaleza de los extremos, se ve a muchos acercarse, unos más y otros menos, a uno de estos dos extremos, a saber, al Paraíso o al Infierno, con sus obras buenas o malas.[5]

El hombre, sin embargo, continúa Savonarola, tiende más hacia el Infierno que hacia el Paraíso. En ello la humanidad hace uso de su propia libertad de elección entre el bien y el mal, orientándose hacia el segundo por seguir la inclinación hacia lo sensible emanada de naturaleza terrestre:

> Pero,¡ay de mí!, puesto que se ve que la mayor parte de las personas se inclinan más hacia el Infierno que hacia el Paraíso, cabe lamentarse muchísimo de la insensata criatura humana, que —puesta entre el bien y el mal y hecha libre de elegir el término que quiera— trata de conseguir antes su ruina que su felicidad eterna, engañándose a sí misma por un poco de vanidad de este mundo. Pero como el hombre está más cerca del centro de la Tierra, donde está el Infierno, que del Cielo, donde están los bienaventurados, por su poca consideración se deja conducir más fácilmente hacia aquél, como si quisiera participar del extremo que tiene más cercano, es decir, del Infierno [...] El hombre, como más terrestre, busca la Tierra, y por eso la mayor parte buscan su condenación; por eso la mayoría irán al Infierno, poque los pecados que se ven entre los hombres son mucho mayores que sus méritos y buenas obras.[6]

Esta situación es consecuencia de la debilitación de la luz natural (de la capacidad cognoscitiva del hombre natural) y de la orientación de la voluntad hacia lo inferior, consecuencia del pecado original. El siguiente sermón (2 de noviembre) lo señala con toda claridad:

> La sola luz natural no basta para vivir bien. Son muchas las razones, además de aquello que nos ilumina la fe, por las cuales se demuestra abiertamente que la luz natural de la razón no basta ni es suficiente para el buen vivir cristiano. En primer lugar, porque por el pecado de nuestro primer padre Adán la luz de la razón humana quedó muy debilitada y por eso no es suficiente para mantener por sí sola al hombre en la vía del buen vivir cristiano.[7]

La conclusión es obvia: el retorno a Dios, la salvación, requiere la Encarnación y el sacrificio de la Cruz, el Evangelio, la gracia y la fe y, como veremos, la asistencia del profeta. Pe-

ro antes de pasar a este punto y a la explicación del hecho profético, diremos que esta inserción de la profecía en el cosmos y en el lugar del hombre natural en el cosmos se muestra también en la «visión» profética del Paraíso que Savonarola comunicó a los florentinos en el sermón de la Anunciación (1-IV-1495) y que recogió en el *Compendio*. Allí Savonarola señala la ubicación del Paraíso como un círculo que «englobaba todo el universo mundo» y describe la jerarquía del universo inteligible-angélico en los términos clásicos de la tradición cristiana superpuesta a la cosmología griega:

> Yo vi por encima de nuestra cabeza nueve coros redondos de ángeles, cada uno más bello y mucho más numeroso que el anterior, de manera que los inferiores, aunque tuvieran una gran multitud y rodearan todo este mundo habitado por nosotros, sin embargo el coro que tenían por encima era mucho más ancho y tenía una mayor multitud y belleza; así, de uno en uno, el coro superior resultaba ser más grande y más bello que el que tenía debajo, al igual que en los cuerpos naturales también los superiores son mayores y más perfectos que los inferiores, como puede verse en los elementos y en los cuerpos celestes.[8]

Pero si la profecía tiene lugar en el cosmos y habla al sujeto humano en él situado, ni ella ni el profeta tienen un origen cósmico. En efecto, lo que se juega en el escenario del mundo es el destino y la historia espiritual y trascendente de la humanidad, la directa relación del hombre con el Dios creador. Y en esta problemática, desplegada en los pocos milenios de existencia del mundo en el curso lineal de la historia tras el pecado original, el mundo creado es únicamente el testigo y el escenario de un drama cuyas claves y causas se le escapan para depender únicamente de la «voluntas Dei». En esta problemática la figura del profeta y la profecía son fundamentales: dada la debilidad de la luz natural y la inclinación natural del hombre al mal, son inevitables los castigos divinos («propter peccata veniunt adversa»). Pero la misericordia y el cuidado divino del mundo y del hombre hacen que las tribulaciones tengan como fin la penitencia y corrección de la humanidad; y al mismo tiempo Dios envía a los hombres

el profeta para que con su profecía divina muestre a los hombres la verdad y los convierta al bien:

> Dios ha hecho este mundo y se preocupa de él y especialmente del hombre; y verás que si se hacen tantos males como se ven y siendo Dios justo, los querrá castigar; y así sabrás que es Dios quién envía estas tribulaciones [...] Tus crímenes, pues, Italia, Roma, Florencia, tus impiedades, tus fornicaciones, tus usuras, tus crueldades, tus crímenes, hacen venir estas tribulaciones: esta es la causa y si has encontrado la causa de este mal, busca la medicina. Aleja el pecado, que es la causa de este mal y estarás sano, porque remota causa removetur effectus: arroja fuera los pecados y no te dañarán las tribulaciones; y si no lo haces, créeme que ninguna otra cosa te ayudará [...] ¡Oh Florencia!, el Señor te ha hablado de muchas maneras y si Dios no me hubiera iluminado a mí, tú no te habrías visto iluminada por muchas predicaciones y has sido iluminada más que cualquier otro sitio [...] Y deberías ver que Dios me ha entregado a vosotros en esta vuestra aflicción como padre para mostraros la vía que os permite corregiros de vuestros errores, con el fin de que merezcáis alguna venia ante el Señor [...] Aunque yo no sea digno de ello, veis que el Señor me ha entregado a vosotros como padre vuestro y como madre para confortaros en este tiempo de llanto y que así es en realidad, yo me arrodillo ante Dios, verdadero y principal padre vuestro y madre vuestra, que es el único que os puede ayudar y daros la salvación, y digo que él es quién hace y ha hecho todas las cosas y que nosotros somos sus instrumentos, aunque indignos, y que es él quién realiza todo bien.[9]

La profecía es, por tanto, un dato y una revelación directa de Dios a la humanidad en este vínculo espiritual directo que une a ambos en la historia de la salvación (la *religio*) y de la que el mundo es mero testigo carente de papel causal alguno. Pero, además de todo esto, la profecía es también de directo origen divino porque es una visión anticipada (*prænotio*, dirá Gianfrancesco Pico) de *futuros contingentes*, es decir, de hechos no predeterminados cuyo conocimiento es exclusivo de la divinidad: «La Sagrada Escritura demuestra que conocer las cosas futuras contingentes es propiedad divina y por

eso sólo Dios las conoce, y aquellos a quienes él se digna revelarlas».[10] Esto implica (a diferencia de la concepción ficiniana, maquiaveliana y sobre todo pomponazziana) que el ámbito de la religión y de la política está sustraído a la legalidad cósmica, que no es un producto o una manifestación de esta; implica una diferenciación humana con respecto a la naturaleza y una disolución de la legalidad cósmica en aras de una magnificación de la voluntad divina y su directo intervencionismo en el mundo. El conocimiento de los futuros contingentes, exclusivamente divino, es inaccesible al demonio (con lo cual la profecía savonaroliana quedaba inmunizada contra la acusación de procedencia diabólica y de ser la obra del Anticristo)[11] y al hombre en tanto que tal, esto es, al hombre meramente natural.

Separada la profecía de toda conexión cosmológica, Savonarola puede, en consecuencia, negar la posibilidad de una profecía astrológica, o sea, rechazar la previsión del futuro religioso y político humano (incluso del destino individual) a partir del estado de los cielos que causaría o significaría dicho proceso;[12] el fraile dominico puede también, en consecuencia, negar que el profeta lo sea en virtud de un influjo o de su filiación celeste. Así en el *Compendio*, bajo la forma de un diálogo con el Tentador disfrazado bajo la forma de un santo eremita, Savonarola dice:

> Él [el tentador] replicó: —Así pues esto debe ser porque has nacido bajo alguna constelación que te inclina a esto y la influencia de algún planeta o de alguna estrella fija te hace pensar, hablar y adivinar muchas cosas futuras. Entonces yo le respondí: —Padre, es de estúpidos creer que la influencia del cielo te haga conocer las cosas contingentes futuras, pues el mismo filósofo dice: « De futuris contingentibus non est determinata veritas» et «quod de talibus non est scientia neque ars».[13]

En relación con este rechazo de la filiación astral del profeta Savonarola excluye también la derivación del profeta a partir de la conexión o constitución humana melancólica del sujeto, a partir del sueño o de la fuerza de la imaginación, es decir, rechaza líneas naturalistas de explicación del fenóme-

no profético que veremos presentes en otros intentos de dar cuenta de la profecía. En la misma página nos dice:

> Entonces él dijo: —Si tú no finges al anunciar cosas inusitadas e inuaditas, parece a algunos que ello procede de un espíritu de melancolía que te hace pensar y hablar de esta manera o bien que procede de tus sueños o de tu fuerte imaginación. Yo le repondí: —Padre, yo no siento en mi corazón un espiritu así, sino una gran alegría; y siento en mí una luz y una representación de imágenes que sé que no son naturales, porque he estudiado filosofía durante mucho tiempo y sé hasta dónde se extiende la luz natural de la razón y la fuerza de la fantasía y sé que no alcanza a lo que yo veo, especialmente en cuanto a las cosas futuras contingentes [...] las cuales cualquier ingenio mediocre sabe que no pueden proceder de un espíritu melancólico ni de sueños o fuerte imaginación.

Lejos, pues, de ser un fénomeno natural, la profecía y el profeta —como el lazo religioso entre Dios y la humanidad al cual sirven— no pueden sino tener un origen sobrenatural, divino. El profeta es «missus a Deo» y sus visiones le son directamente concedidas por voluntad divina cuando esta lo decide: «El espíritu de la profecía no está siempre presente al profeta, sino que va y viene según la voluntad de Dios y tampoco demuestra todo, sino más o menos, según quiere el Espiritu Santo».[14] Frente al planteamiento naturalista, que veremos en su máximo grado en Pomponazzi, de reducir los milagros (*miracula*) y profecía al rango de *hechos* naturales *ex lege* en un mundo autónomo del que Dios está alejado en la trascendencia, Savonarola presenta la actitud tradicional cristiana: los milagros y la profecía (ella misma un milagro) son una intervención divina más sobre el curso natural del mundo.[15] Asimismo, frente a la inclinación naturalista a poner como un agente de los hechos maravillosos (*mirabilia*) y de la profecía la fuerza natural de la imaginación y la fe o la confianza naturales, Savonarola insiste en el papel de la fe entendida como luz sobre-natural (es decir, en la donación divina) y en la capacidad de esta fe —por su vínculo divino— para la realización de milagros:

> [...] siendo la fe una virtud que extiende y afirma el intelecto en las cosas altísimas que no pueden ser probadas mediante la razón natural y estando ella entre las demás virtudes, peculiarmente unida a la omnipotencia divina, de cuya capacidad de hacer cualquier cosa la fe no duda, dejando al hombre fiel por medio de esta fe *non solum* el sentido y la imaginación, sino *etiam* la razón natural y creyendo sencillamente en Dios, se hace merecedor ante su bondad de impetrar cosas grandes fuera del curso natural y que exceden todo poder creado y todo sentido e imaginación y sabiduría humana.[16]

Podemos señalar, por tanto, que la línea básica de la argumentación savonaroliana en lo relativo a la profecía y a los prodigios es la siguiente: frente a la explicación naturalista (a la que tendía Ficino y que ya en el siglo XVI asumirá sin compromisos Pomponazzi y presupone también Maquiavelo) Savonarola afirma el «sobre-naturalismo». La diferencia coincide con una evaluación distinta del papel del cosmos y de Dios, y con una distinta concepción del sujeto humano: activo, naturalmente capaz y mago en el naturalismo; pasivo, naturalmente incapaz e instrumento de Dios en el sobre-naturalismo. Las diferencias entre los seres humanos tienden a ser explicadas en el naturalismo en términos de la diferente dotación natural y de la distinción sabio-vulgo; en el sobre-naturalismo en términos de la antítesis creyentes-«tibios» o incrédulos y de la entrega a Dios:

> ¡Oh Italia, oh Florencia!, haz penitencia [...] para que Dios tenga misericordia de ti; vosotros tenéis en casa muchos libros que no deberíais tener porque en ellos están escritas muchas cosas deshonestas. Quemad esos libros, que no son propios de cristianos [...] Los filósofos buscaron sólo con la luz natural las cosas que andaban meditando; el verdadero cristiano debe tratar de llenarse de luz sobrenatural y de la gracia de Dios.[17]

No sólo la línea naturalista de Ficino y Pomponazzi está negada aquí, sino también la política naturalista de Maquiavelo.

Por otra parte la explicación sobrenatural de la profecía en una coyuntura marcada por la conciencia del enfrentamiento de las fuerzas del bien y del mal, junto con la necesidad puntual de defender el carácter divino de la propia profecía frente a las dudas y condenas de muchos contemporáneos, exige de Savonarola la determinación de unos criterios que permitan establecer sin ningún género de dudas el origen divino de la profecía. Un primer rasgo o criterio, de naturaleza subjetiva, es la absoluta certeza subjetiva en la fuente divina de la visión:

> ¿Por qué preguntas de qué manera estoy seguro de las cosas que profeticé? Como si el hombre no pudiera ser hecho seguro de ellas excepto que por razones y señales. ¿Quién sino un loco pide razones de la verdad de los primeros principios? ¿O quién sino un ciego duda de que el lirio es blanco o desea que ello se le confirme por medio de razones y señales? De la misma manera quien piense que no puede tener certeza de las cosas futuras (que no pueden ser probadas por ninguna razón) más que por medio de señales y de razones, dará una muestra evidente de su ignorancia o incapacidad, *pues en la luz de la profecía se presentan de tal manera que al que posee esa luz no le queda duda alguna* [...] *Los profetas concedidos por Dios a la Iglesia como medio entre Dios y su pueblo son iluminados y dirigidos tan eficazmente por Dios que no se engañan en modo alguno en aquello que ven y profetizan en nombre de Dios.*[18]

Además de esta certeza subjetiva Savonarola señala una serie de signos objetivos y externos de la verdadera profecía, presentes por supuesto en la propia. En primer lugar *el testimonio de la propia vida* del profeta y de Savonarola: su amor y deseo de la verdad,[19] su humildad y rechazo de la soberbia, vanagloria y envidia,[20] su sentido de la oportunidad para que no se resienta la obra divina,[21] su aversión al poder y la riqueza;[22] en segundo lugar (y siguiendo la norma de *Mateo*, 7, 16) los *frutos de la predicación*: la reforma de la congregación de San Marco y de la misma ciudad de Florencia,[23] frutos conseguidos además —nuevo signo— con los medios de la fe, la paciencia y la oración.[24] Un nuevo signo viene dado por el

crecimiento de la profecía en la adversidad misma y porque produce en los buenos y en los malos los mismos efectos que la Escritura.[25] Finalmente está el signo de la bondad manifiesta de los seguidores de la profecía y la maldad de sus detractores, los cuales carecen manifiestamente de la fe. Así, a la confianza en la verdad divina de la propia profecía emanada de la certeza subjetiva, se une la descalificación del adversario desconfiado, cuya desconfianza se achaca precisamente a su maldad y a su falta de fe, e incluso en última instancia a que no es cristiano:

> Así, aunque no asienta en el acto a todas aquellas cosas reveladas por Dios, nadie sin embargo puede contradecirlas con ánimo obstinado, presente el hábito de la fe, que siempre inclina o a asentir a ellas o al menos a no disentir de ellas obstinadamente. *Es por tanto manifiesto que carece de la luz de la fe y que por consiguiente no es cristiano quien con ánimo obstinado niega las cosas que hemos predicho, pues proceden de Dios.*[26]

Al desvincular la profecía del cosmos Savonarola ponía la profecía y la religión en directa relación con Dios, de cuya voluntad y gracia eran manifestación. Al pasar a tener este directo vínculo divino de la profecía y la religión poseían un valor absoluto de verdad (o falsedad en el caso de toda otra religión y profecía que no fuera la única verdadera) frente a todo posible relativismo de origen cosmológico. De esta manera surgía una separación total entre el cristianismo (con la profecía savonaroliana como anuncio de su «renovación»), la única religión divina y verdadera, y el resto de las religiones, cuyo origen estaba en el desvarío de la razón humana natural (incapaz de llegar por sí sola a la verdad) e incluso en la acción del demonio. Frente a los intentos concordistas de un Cusano y, en el momento contemporáneo, del platonismo ficiniano, Savonarola reafirmaba el sectarismo cristiano en una posición que a comienzos del siglo será sistematizada por Gianfranco Pico della Mirandola en obras como el *De rerum prænotione* y el *Examen vanitatis doctrinæ gentium et veritatis christianæ disciplinæ*, en una descalificación que se ex-

tiende en esta última obra (de la mano de la crítica escéptica de Sexto Empírico) a las posibilidades humanas de alcanzar certeza por medio de la razón natural, contra la concepción optimista del sujeto humano natural propios del platonismo y del humanismo.

Vemos así que la posición savonaroliana presenta en su sectarismo, en su evaluación negativa del hombre natural, en su fideísmo, un anticipo —más allá de las notabilísimas divergencias— de las posteriores posiciones luteranas. La polémica de Lutero con Erasmo (su *De servo arbitrio* de 1525 en respuesta al *De libero arbitrio* erasmiano del año anterior) es un nuevo rechazo de la concepción ética, política, pedagógica y concordista o irenista del hecho religioso, en este caso contra el humanismo.

Con la teoría del origen divino de la profecía verdadera y por tanto de la propia, Savonarola fortalecía su posición política frente a sus detractores y colocaba la reforma constitucional florentina bajo la directa advocación divina en el marco de la renovación cristiana. Lo civil y lo político, como instancias subordinadas en las que se expresaba la praxis cristiana, no podian dejar de expresar la mutación. Para un Maquiavelo, que pensaba desde presupuestos contrarios al fraile (la concepción natural del hombre y la función natural de la religión como factor pedagógico, ético y político, es decir, instrumental y no fin último), la evaluación era distinta: era en calidad de político como cabía juzgar a Savonarola y su recurso a Dios. Ya hemos estudiado su juicio en 1498 sobre Savonarola y su evaluación negativa de la política «piagnona» o cristiana en años siguientes. Cuando en las páginas siguientes tomemos en consideración la teoría maquiaveliana de la profecía y del sujeto humano, tendremos ocasión de realizar una caracterización global del juicio del canciller florentino. Ahora debemos estudiar la sistematización del savonarolismo efectuada por el joven Pico.

Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), sobrino del gran Pico y sólo seis años menor que él, recibió la primera influencia intelectual de su tío, pero en un momento

(comienzo de los 90) en que Giovanni Pico estaba ya bajo la influencia de Savonarola y modificando su actitud de la década anterior (testimoniada en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* y las *900 conclusiones*: concordia de «prisca theologia» y cristianismo, reivindicación de la magia natural, exaltación del sujeto humano natural) hacia una posición más ascética y religiosa en sentido cristiano tradicional. Es esta orientación de Giovanni Pico, cuyo desarrollo quedó truncado por su prematura muerte en 1494, lo que desarrollará Gianfrancesco en una dirección de abierta ruptura con el concordismo platónico de Ficino y el primer Pico y de un fideísmo cristiano integral bajo la entusiasta adhesión a la predicación savonaroliana. En efecto, Gianfrancesco Pico entró en contacto con Savonarola en 1493 y desde ese momento se convirtió en un activo seguidor: en 1496 dedicó a Savonarola su *De morte Christi et propia cogitanda*, y en las grandes batallas entabladas en torno al fraile dominico desde 1497 intervino con opúsculos apologéticos del fraile: en 1497 con su *Defensio Hieronymi Savonarolæ adversus Samuelem Casinensem* y su *Opusculum de sententia excommunicationis iniusta pro Hieronymi Savonarolæ prophetæ innocentia*; en 1498 con su *Epistola del conte Zoanfrancesco da la Mirandula in favore de fra Hieronymo da Ferrara dappoi la sua captura*. El joven Pico escribió además una difundidísima *Vita Fratis Hieronymo Savonarolæ Ferrariensis* (no impresa hasta 1674) y tras la muerte del fraile siguió brindando su apoyo a los seguidores del dominico.[27] Toda su obra personal es un intento de legitimar y fundamentar el savonarolismo, desde su temprano *De studio divinæ et humanæ philosophiæ* de 1497 hasta su obra más extensa: el *Examen vanitatis doctrinæ gentium et veritatis christianæ disciplinæ* de 1520, en el cual llevaba a cumplimiento la exhortación savonaroliana a utilizar la crítica escéptica (la autodestrucción de la razón) de Sexto Empírico para legitimar el fideísmo radical y el sectarismo cristiano contra toda pretensión de concordia y religión natural, es decir, contra el sincretismo ficiniano.

Pero Gianfrancesco Pico es también autor del *De rerum prænotione*, un extenso tratado de 350 folios terminado en 1504 y publicado dos años más tarde en Estrasburgo.[28] En

esta obra el joven Pico lleva a cabo una formulación sistemática de la teoría cristiana (savonaroliana) de la profecía, junto con una amplia refutación de aquellas teorías contrapuestas o conciliadoras que por aquel momento gozaban de amplia difusión en Italia y en Florencia. El punto de partida de la sistematización y juicio piquianos es la noción de *præ-notio*, una noción voluntariamente amplia y ambigua que es definida por Pico en los siguientes términos:

> Así pues, por lo que se refiere al término de prenoción, entendemos una cierta noción previa o un conocimiento anticipado o anticipación. Y aunque la prenoción humana de que hablaremos con mayor extensión parece referirse por su propia naturaleza a los hechos futuros, de tal forma que se dice propiamente que pertenece a la prenoción lo que es futuro y aquello que se conoce antes de que suceda, sin embargo no se restringe y se limita al futuro de manera que no pueda extenderse también a otros momentos del tiempo [...] A la prenoción pertenecen también las cosas pasadas cuando se saben antes de que puedan ser conocidas por la fuerza ordinaria de la naturaleza [...] Pues si mencionáramos únicamente el conocimiento de las cosas futuras, el hombre no se aplicaría al presente y al pasado. Las cosas, sin embargo, de cuya prenoción tratamos pertenecen a cualquier momento del tiempo y no se limitan exclusivamente al futuro. No hemos encontrado ninguna palabra más general que comprendiera a un mismo tiempo las formas divina y humana, la supersticiosa y la religiosa, de manera que pudiéramos a partir de ahí probar la verdadera y rechazar la falsa.[29]

Pico ha elegido, por tanto, el término *præ-notio* para designar todo conocimiento (adquirido al margen de la capacidad natural ordinaria) del presente, pasado y futuro, con independencia de su origen (divino o humano) y de su licitud o santidad (prenoción religiosa o supersticiosa). El conocimiento extra-ordinario del futuro es, por tanto, una clase de *præ-notio*, como también lo son los distintos tipos de pronóstico anticipado del mismo. Dejando, pues, a un lado la aplicación del término al presente y al pasado y atendiendo tan sólo a su uso referente al futuro, podemos decir que *præ-notio* es

un término neutro que designa un género en el que se puede distinguir varias especies legítimas e ilegítimas, más o menos ciertas, a cuyo estudio, diferenciación y valoración están dedicados los ocho libros del *De rerum prænotione* que vienen a continuación del primero y general.

Así, Gianfrancesco Pico distingue varias especies de *præ-notio* en función de las diferentes causas productoras:[30] si la causa de la *præ-notio* es el hombre y la naturaleza misma tenemos la *prenoción natural*; si la causa o la fuente de la prenoción es espiritual o inteligible tendremos dos especies de prenoción según el agente espiritual productor: *prænotio divina* si la causa de la prenoción es Dios o los ángeles buenos, *prænotio superstitiosa et noxia* si su causa o fuente son los demonios o ángeles malos. Estas dos últimas especies de prenoción no son ni naturales ni humanas, pues su agente es una causa exterior (buena o mala). A estas tres especies de prenoción Gianfrancesco Pico añade una cuarta: la *prænotio curiosa*, especie procedente de la degeneración de las tres especies divina y natural, cuya peculiaridad resulta de que el fin del deseo de previsión es ilegítimo por superfluidad, inanidad o prohibición del mismo. Es evidente —como luego veremos— que la auténtica *profecía* (la profecía santa y verdadera, la profecía savonaroliana) es la *prænotio divina*, cuyo origen es sobrenatural y divino, esto es, la profecía cristiana, que aparece así (como ya hemos visto en Savonarola) claramente diferenciada de los restantes tipos de previsión del futuro.

Gianfrancesco Pico pretende ser original en esta clasificación: «("te he de advertir, lector, de que esta división de la prenoción en sus especies no la he encontrado —que yo recuerde— en ningún filósofo o teólogo")».[31] Sin embargo se refiere a una división efectuada por Yámblico en los siguientes términos:

> Yámblico el platónico divide todo presagio y vaticinio en natural, artificial y divino. Llama natural a aquel por el que los animales son capaces de presentir las tormentas, los terremotos y otras cosas de este tipo, pero no asegura completamente que se dé también en los hombres. Llama artifi-

cial al que se adquiere con la razón y la observación de los signos, como cuando los médicos predicen la próxima fiebre a partir de la rigidez del pulso contraído. Llama divino a aquel que los dioses envían a los hombres [...] no hace ninguna mención de la prenoción curiosa ni de la supersticiosa, y al que él llama artificial nosotros denominamos natural por el hecho de su adquisición mediante principios naturales, la razón y la observación [...] Al que él llama divino nosotros denominamos supersticioso, ya que procede de los dioses paganos, esto es, de los demonios.[32]

Resulta evidente, por tanto, que de la división de Yámblico surge la de Pico con una modificación decisiva: además de la banal unificación de la especie natural y artificial en la única especie de la *prænotio naturalis*, Pico caracteriza la profecía divina del Yámblico (una profecía también natural o cósmica, en la medida en que los «dioses» de Yámblico son entidades divinas-naturales, por ejemplo los planetas, en el cosmos divino) como *prænotio supersticiosa*, esto es, como prenoción pseudoprofética de origen demoníaco (en sentido cristiano) e idolátrico, es decir, indicativo del culto a los demonios y al mundo. La inversión en Pico de la evaluación de Yámblico es indicativa del sectarismo cristiano, de su pretensión de ser la única religión verdadera, de la evaluación del paganismo como culto demoníaco y del rechazo de toda atribución al cosmos de un carácter divino y de un culto religioso para vincularse directamente con lo sobrenatural y extracósmico. El sectarismo cristiano lleva a Pico a introducir, junto a las dos formas de prenoción que quedan tras esta reducción de Yámblico (la natural y la supersticiosa), la prenoción divina (esto es, la profecía cristiana); con ello y tras el añadido de la prenoción curiosa surge la clasificación de Pico, que nos muestra con claridad el cambio introducido por la representación cristiana.

A esta representación, con su divorcio inconciliable entre paganismo (culto demoníaco, idolatría, naturalismo) y cristianismo (sobrenaturalismo, dimensión sobrenatural del hombre y extrañeza al mundo), da Pico una base histórica presentando el curso genealógico de la humanidad desde Adán escindido en los dos troncos contrapuestos del bien

(Dios; judaísmo y cristianismo) y del mal (lo demoníaco y el paganismo y religiones no cristianas):

> Podemos imaginarnos un árbol en cuya raíz está colocado Adán, padre primero no sólo de los hombres, sino también en cierta manera de la religión y de la prenoción; de él surge el justo Abel, asentado sobre la raíz como base casi del tronco. Su hijo Abel fue hasta tal punto religioso que fue llamado por Dios con el nombre de justo, sacrificando a Dios por piedad y religión de los primogénitos de su rebaño y siendo por su inmolación figura de Cristo; de esta raíz salió Caín como una rama, ciertamente, pero oblicua y sin la rectitud del tronco, a partir de la cual se desarrolló el árbol de todas las supersticiones. El preclarísimo san Agustín muestra excelentemente que de estos dos hermanos se constituyen las dos ciudades enemigas, de Abel la ciudad de Dios y de Caín la del diablo [...] Pues en lugar del asesinado Abel nació Set, [...] Enoch, Noé, [...] Abraham, [...] David y los restantes y finalmente Cristo, consumación absoluta y perfecta de todos, doctor excelentísimo de religión y Dios mismo que difundió a sus discípulos los Apóstoles por todo el orbe como ramas del árbol verdadero, pues de una buena raíz brotan también buenas ramas [...] Cam, sin embargo, hijo de Noé y seguidor más bien de las huellas de Caín que de las de Abel, se desvió del tronco y de su semilla. Nemrod, los filisteos, los cananeos y restantes naciones impías entregadas al culto a los ídolos y a las supersticiones demoníacas, como ramas adulterinas e ilegítimas, completaron el árbol de Caín.[33]

La única religión verdadera (y procedente de Dios) es, por tanto, la cristiana; el resto —tanto el paganismo antiguo como el Islam y el judaísmo aún perseverante— son religiones falsas, fruto de la entrega al demonio y a la naturaleza. No hay posibilidad de una concordia entre el bien y el mal, entre la religión verdadera y las falsas; al mismo tiempo queda privado de todo fundamento la tolerancia religiosa:

> Concluimos sin lugar a dudas que la verdadera y única religión depende de la única fe procedente del único Dios. Todas aquellas denominadas fes o religiones y que no con-

cuerdan con esta única religión y fe han de ser repudiadas, rechazadas y exterminadas como falsas y malas supersticiones.[34]

Evidentemente en esta actitud quedaba echado por tierra todo el programa humanista de tolerancia religiosa a partir de una concepción eminentemente ética de la religión, y la evaluación como religiosa y cristiana de una conducta virtuosa; evidentemente también dicha actitud negaba radicalmente (como veremos más adelante) la orientación unitarista y concordista del platonismo ficiniano, y creemos que uno de los objetivos básicos del joven Pico en este tratado era demoler todo el edificio trabajosamente elaborado por Ficino en su obra de traducción, en sus comentarios a Platón, Plotino y Hermes Trismegisto, así como en su *Theologia platonica* y sus *Libri de vita.*

Naturalmente el grado de fiabilidad, el valor de verdad de las diferentes especies de *prænotio* es muy distinto. La prenoción natural (a cuyo estudio dedica Pico el libro tercero)[35] tiene el valor de una mera conjetura cuyo grado de certeza no rebasa nunca el nivel de la probabilidad y puede resultar, en concecuencia, tanto verdadera como falsa; además se trata de una previsión reducida al ámbito de la naturaleza e incapaz de rebasar los límites de esta: «la prenoción natural misma tan sólo conjetura lo que la naturaleza puede llevar a cabo dentro de sus límites».[36] Por tanto, siendo la religión y sus avatares un «hecho» sobrenatural, dependiente de la pura voluntad divina y de la dimensión espiritual y no-natural del sujeto humano, resulta claro que la prenoción natural no puede aplicarse o decir nada sobre el futuro de la religión; la profecía religiosa no puede ser evidentemente natural. Pero la prenoción o previsión natural es legítima, buena y correcta, siempre que no degenere en «curiosidad», es decir, en *prenoción curiosa*, y teniendo siempre presente su certeza limitada (la crítica escéptica del *Examen vanitatis*, a veces insinuada en el *De rerum prænotione*, tenderá a minar la confianza excesiva en todo tipo de conocimiento y previsión naturales) y su aplicación exclusiva al dominio de la vida natural, esto es, de la mera reproducción de la existencia física. Dentro de la preno-

ción natural distingue Pico diversas clases, concretamente la de los animales y la humana, que puede ser elevada al nivel de arte o razón por el conocimiento de las causas naturales y el registro en la memoria de la experiencia.[37] Así, Pico analiza sucesivamente el presagio o prenoción natural en los ámbitos animal y humano, y en este último caso a partir de la experiencia agrícola, del pastoreo, de la navegación y la medicina.[38] Siendo el ámbito de esta especie de prenoción el cosmos o la naturaleza, tanto en lo que se refiere a los mecanismos de su producción como a su agente y a su fin, carece de dimensión o significado religioso, puesto que la religión como dato divino es un vínculo extracósmico y sobrenatural.

Gianfrancesco Pico dedica una atención muy somera a la prenoción *curiosa*,[39] puesto que no es tanto una especie distinta como una degeneración de las formas legítimas de prenoción divina o natural cuando éstas se dirigen hacia fines inapropiados: «Ya hemos dicho [...] que la prenoción curiosa es una clase de prenoción que surge por el propósito que dirige la búsqueda, concretamente cuando se desea saber o se buscan cosas que en su fin mismo son vanas, superfluas o prohibidas».[40] La consideración piquiana de esta prenoción es muy interesante porque nos revela, en su evaluación de la actitud humana que la genera, rasgos decisivos de su concepción del hombre y de su relación con la naturaleza. En efecto es una actitud humana ante el conocimiento y la naturaleza lo que es valorado negativamente y permite caracterizar como «curioso» (vano, pernicioso e impío) el deseo de previsión. Éste se torna maligno cuando rebasa el límite humano, cuando convierte la previsión natural en un fin en sí mismo para el bienestar natural del hombre, esto es, cuando lleva a perder de vista el fin trascendente y sobrenatural del hombre para inmanentizarlo en el mundo en una perspectiva naturalista y cósmica. Consustancial a esta actitud es también la adquisición por el hombre de un sentido de autonomía, de confianza en sus propias fuerzas y de una evaluación excesiva de su capacidad cognoscitiva y operativa, que se traduce en la osadía de penetrar en los secretos de Dios; el afán legítimo de saber (legítimo cuando tiene conciencia del límite humano, de la sumisión a lo divino exterior y de la dimensión trascendente

y sobrenatural) queda entonces pervertido y transformado en «curiosidad», con toda la carga peyorativa del término:

> Además, aquellos bienes que deseamos no los hemos de buscar y perseguir por sí mismos, para descansar en ellos como un fin último, sino que hemos de consagrar nosotros mismos y todas aquellas cosas al honor y gloria de Dios y a Dios mismo, por quien somos y a quien debemos volver. Es reprobable que el hombre, por encima de la capacidad del propio ingenio y de la condición humana, persiga lo que está demasiado escondido y satisfecho de su naturaleza y de la capacidad de su entendimiento y del afán humano penetre en los secretos del mismo Dios, pervertiendo con presunción temeraria el orden y el modo de la ciencia.[41]

Podemos ver con claridad que el ataque de Pico se dirige contra una cosmología, antropología y teología paganas, a las cuales el cristianismo había derrotado en la gran batalla del siglo IV, pero que estaban retornando desde el siglo XII (desde la recuperación del pensamiento griego por medio de los árabes) y que en el siglo XV encontraban un especial auge en el platonismo ficiniano, siempre buscando la concordia con el cristianismo. Se trataba de la concepción optimista del hombre natural y del cosmos, de la relación dinámica entre ambos, de la divinización del hombre y del cosmos por la inmanentización de lo divino; se trataba, en suma, de la concepción activa del hombre como sujeto que mediante el conocimiento y la magia puede dominar y llevar a su cumplimiento y perfección la naturaleza divina en el marco de una relación religiosa con el mundo mismo, que pierde el carácter de naturaleza seductora y desviadora del fin trascendente a que está predestinada la humanidad. Frente a todo ello Gianfrancesco Pico pretendía seguir afirmando la fractura entre lo sobrenatural y lo natural, la tradicional sospecha cristiana entre el ámbito de la naturaleza y de la autonomía humana como reino del maligno y de su seducción. De ahí que introduzca la prenoción curiosa como perversión de la previsión natural cuando ésta rebasa el estrecho límite que le ha sido concedido, y que fractura lo que en la tradición naturalista (cosmologista) es la acción autónoma del hombre «digno» en ese organismo

vivo y divino que es el *kósmos* en las dos llamadas contrapuestas de que el hombre caído es objeto: la *prenoción divina* (la religión y la profecía verdaderas, o sea: el cristianismo y Savonarola) que pretende rescatarlo de la naturaleza y devolverlo a Dios y la *prenoción supersticiosa* o diabólica, es decir, la tentación del dominio de la naturaleza: la magia, la astrología y la idolatría.

Gianfrancesco Pico rechaza, pues, con Savonarola el programa cusaniano de la *pax fidei*, la concepción de las diferentes religiones (dentro de la superioridad del cristianismo) como aproximaciones positivas —y al mismo tiempo conjeturas y limitadas— a la infinitud divina; rechaza también de forma especial el programa ficiniano de la concordia de las religiones como expresión del *logos* universal, como especies legítimas del género *religio* (aunque el cristianismo sea el *primum in genere* o la especie perfecta). Para Pico, como para Savonarola, sólo hay una religión verdadera, sobrenatural y revelada, sólo hay una religión divina: el cristianismo, del que en el momento de crisis contemporáneo Savonarola es «propheta missus a Deo». Todas las demás religiones son *superstitio*: falsas religiones, error y vanidad:

> Pero si queremos usar correctamente los términos, no podemos llamar en modo alguno religiones a las que dependen de un falso culto, puesto que la única religión verdadera es la que tiene como autor al único Dios [...]; las que disienten y se separan de ésta han de ser llamadas más propiamente supersticiones [...] Han de ser llamadas, pues, más correctamente falsas religiones y supersticiones que religiones [...] Por tanto la religión apoyada en la verdad y en la bondad tendrá un único objeto de verdad y de bondad, Dios, por cuyo recto conocimiento —repudiado todo error y toda falsedad— y por cuyo puro amor —rechazado todo deseo contrario— arderá más y más cada día.[42]

Para Pico está claro que si el origen y el fin de la verdadera y única religión es Dios, el origen de la superstición es el diablo y su fin el alejamiento de Dios, la permanencia del hombre en el ámbito de la naturaleza:

> Toda superstición tiene como autor al demonio y para obtener una noción del futuro los hombres se entregan de forma diversa a los demonios, de una manera abierta, oculta o intermedia entre estos dos extremos [...] Muchas son las especies de este vicio y vale la pena señalarlas y refutarlas en la medida en que tiene que ver con nuestro asunto [...] pues se exhibe el culto al verdadero Dios, pero de un modo tan invertido y condenado que puede variar según los lugares cambiando esos mismos modos indebidos y perversos, de forma que se rinde culto a la misma criatura, la cual no es digna de la veneración de Dios. Y aquí pueden distinguirse muchas partes según consideremos el orden del culto divino y los fines que la superstición pervierte. Así, si tomamos en cuenta la reverencia debida a Dios, primer motivo por el que se establece el culto, veremos surgir por el lado contrario la idolatría, que atribuye a la criatura el culto debido a Dios.[43]

La falsa religión es, pues, naturalismo, olvido de la trascendencia, culto a la criatura o idolatría, entrega consciente o inconsciente al demonio por medio de cuyo pacto tácito o explícito ha surgido la superstición. Y Pico tiene presente como ejemplo preclaro de falsa religión la religión cósmica del paganismo tardío con su elemento mágico-astrológico, y la dimensión religiosa que al hombre se le otorgaba en este mundo; es cierto que Pico ha reducido (en su clasificación) lo natural a la previsión empírica de medicina, agricultura y artes similares, pero tal reducción se ha hecho para refutar como seducción diabólica la profecía natural-cósmica y todo tipo de actividades tendentes a conferir al hombre-mago el dominio sobre la naturaleza divina.

Porque las dos formas de prenoción que nos quedan por analizar (la *prænotio divina* y la *prænotio superstitiosa*) guardan relación respectivamente con la *religio* (el cristianismo) y las *supersticiones* diabólicas entregadas al culto a la criatura, esto es, al mundo. Incluso estas dos fuerzas enfrentadas, religión y superstición, muestra del enfrentamiento entre Dios y el maligno que tratan de atraer hacia sí al género humano, tienen el origen en estas dos especies de prenoción: «La superstición depende de la falsa prenoción, la religión de la verdadera, pues la primera miente y engaña, como que de

forma expresa o tácita rinde culto al demonio, padre de la mentira; la segunda venera al único y verdadero Dios, padre de la verdad».[44]

Así pues, dejando a un lado la prenoción curiosa y la natural con su pequeño radio legítimo de acción, dejando a un lado también la prenoción supersticiosa de origen demoníaco y cósmico, la *profecía* en sentido estricto y legítimo no puede ser sino la *prænotio divina*, esto es, aquella visión anticipada del futuro de origen sobrenatural divino: «Se entiende propia, exacta y especialmente por Profeta quien percibe por revelación el significado de aquellas visiones, apariciones o notas inspiradas a su mente, mostrándolo cuando el tiempo lo exige».[45] Siendo, por tanto, la profecía un dato divino y consustancial a la religión verdadera y única, es evidente que no hay más profecía, en sentido propio, que la de la tradición judeocristiana;[46] además, como conocimiento anticipado de futuros contingentes —ajenos a la causalidad natural— la profecía no puede sino proceder de una inspiración divina, dada la incapacidad de la razón natural humana y la misma limitación del demonio:

> Puesto que la luz natural no puede extenderse por sí misma a los futuros contingentes, es necesaria la infusión y penetración de un don sobrenatural, a partir del cual emana el juicio y el claro conocimiento del futuro que se llama revelación [...] Es sobrehumano todo conocimiento del futuro que no tiene una causa natural determinada, sino que depende de la voluntad y de la providencia divinas, por lo cual se deduce que aquella luz por la que se revelan estas cosas escondidas que ocurrirán en el futuro al cabo de mucho tiempo, debe ser absolutamente sobrenatural.[47]

Pico no se pronuncia sobre la cuestión de si este origen divino es directo o indirecto por mediación de los ángeles buenos, pero sí deja perfectamente clara la dimensión sobrenatural de la profecía y la *religio*, la inexistencia de cualquier causalidad cosmológica o natural.

Como dato e iluminación divinos la profecía o prenoción divina no puede dejar de ser rigurosamente cierta e infalible. La revelación divina por medio de la profecía (ya sea del

futuro, ya sea sencillamente el conocimiento directamente derivado de la divinidad, la información de la Escritura) es el único conocimiento indubitable de la humanidad; el resto, aquello que las débiles facultades humanas conjeturan está sometido a la incertidumbre e inseguridad. El *Examen vanitatis* de 1520 ilustrará, sirviéndose de todo el instrumental escéptico procurado por Sexto Empírico, la «vanidad» del sujeto humano abandonado a sí mismo.[48] De ahí que inmediatamente a continuación (en el capítulo II, IV) Pico pase a refutar la tesis aviceniana (y de Maimónides y otros) de una revelación profética de origen natural. La refutación de Avicena es particularmente interesante dada la presencia del avicenismo en la cultura italiana y florentina del momento, y el notable uso que del pensador árabe hacían médicos y filósofos (en el próximo apartado lo podremos comprobar a propósito de Ficino) con vistas a una explicación natural de *mirabilia* y profecía a partir de la capacidad del alma pura y de la fuerza de la imaginación. Pico expone la teoría aviceniana en los siguientes términos:

> Avicena [...] pensaba erróneamente que las inteligencias separadas de la materia estaban ordenadas de manera que la segunda dependía de la primera, la tercera de la segunda, la cuarta de la tercera y así sucesivamente, respetando fielmente el orden, y no sólo en lo que hace referencia a la esencia o naturaleza sino también en lo que respecta a la intelección y que se procede así gradualmente hasta que la última de ellas produce el alma humana y toda su intelección; el alma racional humana no intelegiría a menos que se volviera con un movimiento a la inteligencia superior de la que depende. *Añadía que por la pureza del alma misma podía ocurrir que fuera unida por Dios a la misma inteligencia de forma que accediera a arcanos secretos, previera el futuro, tuviera poder sobre la materia sometida por medio de la acción de la imaginación y los elementos mismos fueran sacudidos por obra de la imaginación.*[49]

Pico rechaza la pretensión aviceniana de esta capacidad del alma pura de vincularse directamente y por propia iniciativa a la inteligencia separada en una amplia refutación: el

alma unida al cuerpo es incapaz de conocer naturalmente sin el socorro del sentido; sería vano y superfluo el razonamiento discursivo si el alma pudiera obtener la intelección por la simple conversión a lo superior;[50] a ello hemos de unir su concepción más bien negativa de la imaginación y su escepticismo acerca de su capacidad natural.[51] Puede, por tanto, concluir el joven Pico que:

> [...] todo esto puede hacer evidente la vanidad de la opinión de quienes piensan que la profecía puede adquirirse por naturaleza o por estudio. Ella proviene exclusivamente de Dios gracias a su benevolencia hacia los hombres, pues la visión plena del futuro tal como es en sí mismo compete exclusivamente a Dios y a quien él se digna revelarlo.[52]

Pico considera, pues, plenamente establecido que la profecía, y la única religión verdadera que ella establece, es un don sobrenatural divino que el hombre caído en la naturaleza recibe pasivamente (y no conquista activamente) para su salvación y felicidad. Pero esta felicidad y «salus» es la salvación ultraterrena, esto es, el destino trascendente del colectivo humano. Es cierto que la profecía y la religión tienen una dimensión política (estamos tratando del savonarolismo), pero no —como será el caso de Maquiavelo— en calidad de *instrumenta regni*, de útiles para la configuración y conservación del Estado como fin supremo de la humanidad natural, sino por la razón de que la sana religión debe expresarse exteriormente en una vida individual y colectiva cristiana. Toda la existencia humana terrena, incluso la república cristiana, debe expresar el menosprecio del mundo (*contemptus mundi*), criatura efímera y destinada a perecer en la que el demonio trata de seducir y fascinar al hombre; debe expresar que el hombre está en el mundo de paso, como un *viator* que no debe *sistere*, sino por el contrario pensar (deformando un poco los hermosos versos petrarquistas) que «benché io sia mortal corpo di terra / lo mio fermo desir vien dalle stelle».

Sin embargo, Pico todavía dedica cuatro libros del *De rerum prænotione* a la refutación, condena y desautorización de la *prænotio superstitiosa*: tras la revisión general del libro

cuarto («De superstitiosa prænotione in universum et præcipue adversus divinationes ob aperta fœdera Dæmonum»), el libro quinto contiene (pp. 504-592) una pormenorizada refutación de la astrología adivinatoria. Siguiendo las pautas de las *Disputationes* de su tío y del *Tractato contra li Astrologi* de Savonarola, el joven Pico rechaza tanto el papel causal como sencillamente semiótico o significativo de los astros, excluyendo por supuesto que los *mirabilia* («divina miracula») puedan ser causados o anunciados por los cuerpos celestes.[53] El libro sexto refuta la pretensión de una previsión del futuro a partir de la geomancia, quiromancia y otras prácticas supersticiosas («De prænotione superstitiosa adversus geomantiam, cheiromantiam et reliquas species quæ de occulto dæmonis fœdere prodeunt»). Particularmente interesante es el capítulo octavo, en el que Pico efectúa una refutación personalizada y muy violenta, llena de celo religioso, de la doctrina de Sinesio sobre el valor profético natural de los sueños; refutación tanto más ilustrativa cuanto que el texto de Sinesio (*De insomniis*) había sido traducido al latín por Marsilio Ficino como un documento más de la «prisca theologia», cuya concordia con el cristianismo era el núcleo del platonismo ficiniano.[54]

Finalmente, el libro séptimo está dedicado a la condena y refutación de la magia, incluyendo la pretendida magia natural. Para el joven Pico no hay duda alguna del carácter demoníaco, abierto u oculto, de todo tipo de magia (cuya posibilidad y realidad vemos que no niega, cuestionando únicamente su carácter natural y religioso para señalar su base demoníaca e idolátrica):

> Refutadas por tanto en el libro cuarto aquellas supersticiones que surgen del pacto abierto [con el demonio] y en el quinto y sexto las que surgieron del pacto oculto, hemos destinado el presente libro a la destrucción de la magia, que depende de uno y otro tipo de pacto y que se apoya en uno y otro.[55]

Gianfrancesco Pico señala incluso que el mismo Giovanni Pico (que en la *Oratio* y en las *900 Tesis* de 1486 había

defendido la magia natural de la condena cristiana, caracterizándola como «absoluta culminación de la filosofía natural» y como el ejercicio humano del «culto e interpretación de las cosas divinas» y de un sagrado «ministerio frente a la naturaleza» compatibles con el cristianismo y la dimensión trascendente del género humano)[56] modificó al final de su vida esta posición temprana en un sentido auténticamente cristiano:

> *Hace años* mi tío Giovanni Pico pensó [...] que la Magia de éstos [i.e. de los cultores legítimos de la magia] era muy diferente de esta otra profana y criminal, por cuanto que ella era firme y sólida y esta otra vana e inútil. Ella era la consumación absoluta de la filosofía natural, esta otra, portentosa y execrable, se apoyaba enteramente en la obra y autoridad de los demonios [...] Pero son muchas las razones que me mueven a pensar que él no persistió hasta el final de su vida en la opinión de que aquella era una magia natural que debía ser ensalzada hasta tal punto.[57]

De esta forma sólo quedaba como gran autoridad contemporánea favorable a la magia natural como disciplina religiosa y favorable también a la concordia del paganismo y cristianismo (a la unidad religiosa de la humanidad y a la inserción en el cristianismo del naturalismo mágico y del cuidado humano de la naturaleza por la magia) la figura de Marsilio Ficino, muerto en 1499. Gianfrancesco Pico, tras desgajar a su tío de Ficino, niega todos los puntos del programa ficiniano: la concordia religiosa, la excelencia natural del hombre, la religión natural, la bondad de la inserción natural del hombre en el cosmos, su correspondencia con él, la santidad de la magia natural, postulando el carácter demoníaco del mismo y señalando que Ficino —de cuya perniciosa obra de traducción de platónicos griegos al latín se lamenta—[58] ha sido víctima de la seducción diabólica y ha recaído en la vanidad, error e idolatría del paganismo.

No es extraño en consecuencia que Gianfrancesco Pico dedique un capítulo (VII, 5) a una durísima y personalizada crítica de la magia religiosa (para Pico demoníaca) de Proclo, mediante la exposición y refutación de su *De sacrificio et*

magia, obra que también había sido traducida por Ficino al latín.[59] Pico pone por debajo de la eficacia mágica de la simpatía, de la palabra y de las imágenes, la acción del demonio que de esta manera (por medio de la naturaleza y el dominio de la misma) seduce y somete a él la voluntad humana: «Pero ¿qué simpatía es esta, qué acuerdo es este, qué símbolo natural? ¿Acaso no son todas estas cosas meras ficciones, meras burlas de los espíritus malignos?».[60]

Pero la condena de Ficino, de su sincretismo y de su adopción del naturalismo mágico en el seno del trascendentalismo cristiano, se hace patente en el último capítulo del tratamiento de la magia y de la superstición (VII, 10, pp. 668 ss.). Gianfrancesco Pico no menciona su nombre, pero no cabe duda alguna de que el objeto de su censura es el portavoz del platonismo renacentista. Criticando la figura de Apolonio de Tiana, su magia demoníaca y su uso de «anillos planetarios», esto es, de talismanes celestes, Pico encuentra la ocasión de atacar el programa paganizante y cosmologizante de Ficino a través de la crítica de la magia astral expuesta en el *De vita cœlitus comparanda*, obra en la que ocupaba un lugar destacado la fabricación de talismanes celestes mediante el uso de imágenes mágicas y la movilización de la imaginación:

> Nos duele que en nuestra propia época muchos se hayan vuelto locos hasta el punto de cuidarse de fabricar objetos dorados bajo determinadas configuraciones astrales y de esculpir en ellos imágenes. Nos duele que en esta misma época nuestra *un cierto hombre, por lo demás docto y de eminente autoridad entre los platónicos*, haya escrito muchas cosas, ciertamente demasiadas, acerca de las imágenes astrológicas para *procurarse inútilmente la vida del cielo.* Tanto aquí como en el quinto libro hubiéramos tratado de refutarle (no me hubieran apartado de esta tarea ni la amistad que existió entre nosotros mientras vivió, ni sus alabanzas tanto escritas como de palabra hacia mí, ni los elogios que de él hacía mi tío Giovanni) si hubiera persistido en esa opinión, anteponiendo ciertamente a la amistad la verdad y el amor a nuestra religión.[61]

La débil excusa ficiniana de que se limitaba a exponer sin asentir y que sometía su juicio a la doctrina de la Iglesia es rechazada por Pico, quien añade, citando a santo Tomás, el origen demoníaco de estas prácticas:

> Hay que rechazar por tanto esta superstición de las imágenes astrológicas [...] que teólogos posteriores y sobre todo Tomás de Aquino condenó abiertamente [...] [y] vierte que las imágenes astrológicas difieren de las necrománticas únicamente en que éstas se basan en un pacto expreso y en la invocación abierta del demonio, y las astrológicas en un pacto oculto.[62]

Podemos concluir nuestra exposición de la teoría de la profecía en Gianfrancesco Pico señalando que el *De rerum prænotione* confirma la teoría savonaroliana (cristiana) del directo origen sobrenatural, divino, de la profecía y de la religión; confirma su tesis de la independencia de ambas con respecto al cosmos y la naturaleza, del rechazo de toda conexión con el paganismo y otras religiones (que se ven reducidas al papel de superstición y falsedad demoníacas). Pico nos confirma asimismo la vinculación de esta teoría con la antropología cristiana, marcada por su visión negativa del cosmos y del hombre natural, cuyo destino es precisamente la trascendencia, a la cual le conduce el cristianismo, la única religión verdadera revelada por medio de los profetas inspirados por Dios.

El *De rerum prænotione*, además, intenta afirmar el savonarolismo y el cristianismo tradicional mediante la refutación de lo que Pico creía su mayor enemigo: no el naturalismo filosófico de corte aristotélico, con respecto al cual la diferenciación era clara, sino el platonismo ficiniano, que pretendía precisamente insertar en el cristianismo el naturalismo mágico e inmanentista de la tradición pagana, fundiendo en una unidad religión y filosofía, religión y magia, la religión cristiana con la religión natural y las restantes religiones positivas no cristianas, la trascendencia al cosmos y la inmanencia humana en un cosmos divinizado.

A continuación deberemos analizar las teorías naturalis-

tas del hecho profético: el naturalismo filosófico radical de Pomponazzi con su subordinación de las religiones (todas ellas *hechos* naturales y cósmicos) a la verdad científica conceptualizada en la filosofía; el intento ficiniano de establecer puentes entre la Scila del desprecio del cosmos y el sobrenaturalismo radical, por un lado, y la Caribdis del inmanentismo cosmológico negador de la trascendencia, por otro; y finalmente el naturalismo político de Maquiavelo con su descubrimiento del rostro terrible (y natural) del poder y la política. Los tres apartados sucesivos que dedicaremos a estos tres autores nos permitirán seguir comprobando cómo un fenómeno (para nosotros, hoy) aparentemente tan específico y diferenciado como es la profecía, guarda una estrecha relación con la problemática teórica más importante de la época: la cosmología, la teología, la antropología. Constataremos de nuevo que estos tres ámbitos se condicionan recíprocamente de manera más o menos diferente, según los distintos autores y tradiciones de pensamiento, y siempre en el marco de una Italia sacudida por la crisis política, por la proliferación de «profecías» y «eventos maravillosos», por la espera angustiada o confiada de castigos y desastres o de regeneraciones vitales (políticas y espirituales).

B. La profecía como hecho natural: Alma y «sympatheia». Ficino

Marsilio Ficino no escribió ningún tratado monográfico sobre la profecía, a diferencia de lo que hicieron Savonarola y Gianfrancesco Pico. No obstante, Ficino habla y aborda con cierta frecuencia este problema, hasta el punto de que podemos encontrar en su obra, y en el marco de la problemática global de la misma, una teoría de la profecía. Esta teoría, sin embargo, no posee la simplicidad y sencillez de que, por razones contrapuestas, gozan la teoría savonaroliana (que explica la profecía como un hecho de origen *sobrenatural*) o la pomponazziana (que la explica como un hecho claramente natural y cosmológico). La mayor complejidad y complicación que encontramos en Ficino es debida a que en este pro-

blema concreto —al igual que, en general, ocurre en su teología, antropología y cosmología— el filósofo platónico trata de conciliar las dos tendencias que en Savonarola y Pomponazzi encontramos escindidas y contrapuestas: divorcio o separación de religión y filosofía a favor de una de ambas con plena subordinación de la otra; esto es, planteamiento del problema en términos exclusivos o fundamentalmente de religión o filosofía; trascendentalismo o inmanentismo cósmico del hombre y de la religión; dimensión trascendente del hombre o inserción positiva en el mundo para el conocimiento y apropiación del mismo mediante la filosofía y la magia natural.

En suma, la complejidad de la teoría ficiniana de la profecía es idéntica a la complejidad de su programa global, que persigue el *sincretismo* y la *concordia* de la tradición filosófico-religiosa pagana (platonismo o «prisca theologia»)[63] y cristianismo, o lo que viene a ser lo mismo: interpretación del paganismo como una verdad que sólo adquiere plena luz en el cristianismo o inserción del cristianismo en la antropología, teología y cosmología a la vez inmanentista y trascendente de la tradición platónica griega.

Como ejemplo de este propósito conciliador y sincretista podemos mencionar la explicación ficiniana de los *mirabilia*. Los «milagros», de cuya existencia y realidad está convencido Ficino, tanto por la tradición religiosa como por su propia experiencia personal, pueden tener según él diverso origen: unos son *mirabilia* (prodigios) producidos por magia natural o por la naturaleza misma, esto es, por causas naturales sabiamente manipuladas por el hombre, o bien sencillamente por causas meramente naturales (por ejemplo manipulando la fuerza de las imágenes astrales —caso de la magia natural que Ficino pretende exponer en el *De vita cœlitus comparanda*— o mediante la fuerza natural de la imaginación —«potentia imaginationis»— especialmente cuando está secundada por el *Spiritus* y los «vapores oculares»);[64] otros son prodigios cuyo agente productor son los *demonios*;[65] finalmente «il miracolo in senso vero e propio consiste nel fatto que un uomo essendo strumento di Dio, può cambiare il corso naturale delle cose».[66] De este último tenor son los milagros de

Cristo y de los apóstoles. Aquí es Dios quien actúa por medio de un instrumento humano, pero si atendemos a la caracterización de este instrumento divino veremos que los rasgos aducidos por Ficino (equilibrio humoral, dotación celeste, vida casta y pura, disposición a la acción de lo superior[67] tienden a caracterizar un sujeto (el alma) que, liberado del cuerpo por retorno a sí (*vacatio animæ*), domina y puede dirigir los elementos:

> Según los platónicos y los seguidores de Avicena toda alma racional se halla, por su esencia y su poder, por encima de toda la materia del mundo, a la cual puede mover e informar en su totalidad cuando se convierte en instrumento de Dios para tal fin [...] Finalmente, como la razón es más eminente que la fantasía, cuando se entrega enteramente vuelta a Dios a la única tarea de procurar un beneficio, se relaja enteramente ese primer afecto natural del alma por el que está unida al propio cuerpo, y separada de él actúa sobre un cuerpo ajeno. En efecto, el alma puede ser dirigida fácilmente a eso en tanto que instrumento de Dios, ya que por naturaleza está sobre todos los cuerpos, aunque un afecto la haya arrastrado desde hace tiempo al gobierno de uno solo.[68]

Queremos decir que, por mucho que se hable de un «instrumento de Dios», no estamos muy lejos de una explicación «natural» en los términos de la cosmología (neo)platónica, pues insistiendo por un lado en las condiciones «naturales» del instrumento y por otro —lo cual hará Pomponazzi— en el carácter retórico o mítico (pedagógico-político) de la acción divina trascendente (siempre que no se trate de la acción del alma divina misma, pues Ficino —siguiendo la «prisca theologia»— aplica el calificativo de «divino» al cosmos y al alma), hemos pasado al ámbito de una explicación natural e inmanentista no muy diferente de la de la magia natural, pero en el marco de un cosmos divinizado y taumaturgo. Similiar, como veremos, es la inserción de la teoría ficiniana de la profecía y el resumen que acabamos de efectuar de su explicación de los «milagros» puede servirnos como anticipo de la problemática con que nos vamos a enfrentar a continuación a propósito del problema de la profecía.

Así, en el presente apartado nos concentraremos en el problema concreto de la teoría ficiniana de la profecía, dejando para el capítulo siguiente el estudio de su concepción de la religión y del sujeto humano. Podemos empezar con una breve carta de Ficino a Matías Corsino en la que el autor se refiere a un tipo concreto de previsión del futuro (las «visiones» durante el sueño), que es explicado por el siguiente principio: «las almas humanas que en virtud de una complexión bien regulada, de la pureza de la vida, de la abstracción con respecto al cuerpo, se separan de alguna manera, adivinan muchísimas cosas, puesto que por su naturaleza son divinas y cuando vuelven en sí ejercitan esa su divinidad».[69] Pero el lugar en el que Ficino lleva a cabo un tratamiento más completo del hecho profético es el libro XIII de la *Theologia platonica*.

La *Theologia platonica de inmortalitate animorum* (publicada en 1482, pero redactada entre los años 1469 y 1474) es una obra sistemática y polémica. Dirigida contra los sostenedores de la tesis de la unicidad del intelecto activo (ya fuera el único intelecto agente divino, según Alejandro de Afrodisia, ya se tratara del intelecto como la última de la serie de las inteligencias, según Averroes) y sobre todo contra aquellos aristotélicos (alejandristas y averroístas) que, partiendo de la tesis de la mutua interdependencia de los dos miembros del *synolon* humano (cuerpo y alma) negaban la inmortalidad y existencia separada de esta última, Ficino asumía el platonismo —remitiéndose a la autoridad de san Agustín—[70] como el más firme aliado del cristianismo, como su confirmación o anticipación racional o bien como aquella verdad racional que sólo se hace plenamente inteligible desde la fe cristiana: el platonismo es una *teología* que con su tesis básica de la *inmortalidad del alma* confirma la dimensión sobrenatural y trascendente, divina, del alma, aunque al mismo tiempo postula la necesaria inmanencia del alma (y por tanto de lo divino) al mundo.

No es de extrañar, por tanto, que en su línea de argumentación tendente a establecer el carácter sustancial del alma, su autonomía con respecto al cuerpo (el cual es un instrumento del que ella puede prescindir, puesto que no es el alma quien

necesita del cuerpo, sino éste el que necesita de ella), su capacidad para desplegar perfectamente sus funciones —e incluso el hecho de que entonces muestra verdaderamente su poder y su fuerza— cuando está separada del cuerpo, Ficino se dedique a recoger todo tipo de confirmación empírica de esta vida propia del alma y de su autonomía y poder sobre el cuerpo propio y ajeno. De ahí que en su búsqueda de *signos* indicadores de este «señorío» (*dominium*) del alma sobre su instrumento corporal, Ficino llegue en el libro trece al fenómeno de la profecía.

Dejando de momento a un lado todo el programa apologético en el que se inserta la teoría ficiniana de la profecía, vamos a tratar de delinearla en sus rasgos fundamentales. Veremos que la profecía es una capacidad natural y propia del alma en función de su lugar en el cosmos; esto significa que la teoría ficiniana de la profecía se orienta hacia el naturalismo y que es una consecuencia de su cosmología, de su representación de un cosmos jerarquizado y divino en el que el alma (la razón) ocupa un lugar fundamental como «copula mundi». Así pues, el que Ficino señale que la profecía es de origen divino no debe confundirnos, puesto que por «divino» Ficino entiende no sólo lo que la tradición estrictamente cristiana (el Creador trascendente a la criatura efímera, mundo, hombre), sino también el mundo mismo y en él, de una manera especial, los cielos (los dioses astros o mundanos o más precisamente: sus almas), el alma del mundo y el alma humana: «los platónicos denominan al alma del mundo, es decir, de la materia prima y a las almas de las once esferas y de los astros, dioses, en tanto que seguidoras de la mente angélica y del Dios supremo».[71] Aunque al final de la escala (como en todo) pueda estar Dios trascendente, puesto que «desde lo más alto a lo más bajo todo pasa por los grados intermedios»,[72] la profecía también resulta ser un hecho cosmológico y natural, resultado de la constitución y forma de operar del cosmos divino. En la cosmología está, pues, la clave fundamental de la profecía, y también en dos rasgos básicos de la cosmología ficiniana: el lugar y función del alma en el cosmos jerarquizado y la *sympatheia* o interconexión de los miembros de un mismo grado o nivel ontológico.

Esto nos plantea, pues, la vinculación de la profecía con la estructura ontológico-epistemológica de lo real y con la disposición jerárquica de la escala o cadena del ser (y del conocimiento), así como su vinculación con aquellas disposiciones del cuerpo (constitución o temperamento humoral, adscripción celeste) favorecedoras de la aparición de aquellas condiciones que hacen posible la realización del hecho profético.[73] En todo caso, frente a la directa e inmediata inspiración divina de la explicación savonaroliana Ficino introduce unas mediaciones causales de carácter cosmológico.

En el libro trece de la *Theologia platonica* Ficino enseña que aquella profecía verdaderamente indicativa de una mente divina es la efectuada sin arte y sin reflexión (al revés de lo que ocurre en el presagio obtenido por astrología) y da los ejemplos de la profecía pagana (Diótima, Epiménides, Sibilas, oráculos), de los sueños y de los profetas hebreos:

> Como dice Platón en el *Fedro*, son los presagios hechos sin arte y sin reflexión lo que más que cualquier otra cosa indica una mente divina; presagios como los que Platón cuenta de Diótima, de Sócrates y de Epiménides, como los que Varrón —de acuerdo con Platón— relata de las sibilas o los que los historiadores (con la conformidad de casi todos los filósofos, especialmente los platónicos) cuentan de los oráculos pitios, como los que todos los hombres tratan de extraer de los sueños, como los que los hebreos relatan de los profetas divinos.[74]

A continuación nos dice que la profecía es la obra propia de la *naturaleza* del alma cuando esta se separa del cuerpo y torna a sí, pues entonces el alma comprende en sí todos los lugares del espacio y todas las dimensiones del tiempo, esto es, tanto el presente, como el pasado y el mismo futuro. ¿Cómo es posible tal hecho o situación natural, pero al mismo tiempo maravillosa, que produce la visión profética del futuro? El mismo Ficino señala que para entenderlo no hay otro remedio que recurrir al principio y tomar en consideración la estructura del cosmos y la rigurosamente paralela del sujeto humano:

> Pero para explicar cómo se produce el presagio en el alma voy a remontarme, si se me permite, más arriba: tres órdenes de cosas parecen pertenecer al alma humana: la providencia, el destino, la naturaleza. La providencia es la serie de las mentes, el hado la serie de las almas, la naturaleza la serie de los cuerpos.[75]

En el pasaje que acabamos de citar Ficino se está refiriendo a tres grados del ser (y tres niveles de conocimiento)[76] sucesivamente inferiores a lo Uno-Bien (identificado con el Dios cristiano): la *Mente* o *Inteligencia* (providencia), el *Ídolo* (destino) y la *Naturaleza* (cuerpo); pero omite el grado del *Alma-Razón*, esto es, el nivel inmediatamente inferior a la Inteligencia. La razón de esta omisión es señalar que el Alma en sentido propio, la Razón, pertenece al orden de la Inteligencia (la cual puede ser por ello designada la parte superior del Alma) y al orden del Ídolo (el alma inferior) y a la Naturaleza misma, esto es, la materia organizada en una determinada complexión mediante la mirada que el Alma inferior (el Ídolo) proyecta sobre ella. Obviamente, ello es una muestra del papel central y mediador (*copula mundi*) del Alma, la cual traduce su conocimiento y apetito de lo inteligible en un movimiento hacia la organización de lo inferior, llevada de su apetito hacia lo sensible. El Alma, cuya naturaleza divina ya conocemos, se nos muestra así —en la línea del *Timeo*, *Leyes* X y *Enéadas* III y IV— como el factor clave en la organización del mundo sensible como una imagen bella y buena de lo inteligible; además, puesto que es su doble *apetito* hacia lo superior y lo inferior lo que origina este movimiento del Alma, podemos comprender la afirmación ficiniana de que el Amor (la pasión del alma) es el fundamento de la máquina del mundo: «todas las partes del mundo se unen con recíproco y mutuo amor, porque son obra de un mismo artífice y miembros de un misma obra, semejantes entre sí en el ser y en el vivir. Por eso puede decirse con razón que el amor es el nudo perpetuo y la cópula del mundo, sostén inmóvil de sus partes y fundamento firme de toda la máquina».[77]

Es de este carácter unitario y vivo del mundo y de la función unificadora del Alma en el mismo, de donde surge el

hecho profético como expresión precisamente de su saber y poder naturales.

En la exposición de su doctrina cosmológica, como premisa necesaria para la comprensión de la génesis de la profecía, Ficino se refiere en primer lugar a la distinción en el seno de la Inteligencia entre inteligencias enteramente separadas y aquellas otras inteligencias inferiores vinculadas a las almas racionales y por medio de éstas a cuerpos:

> Siguiendo a Platón colocamos en primer lugar por debajo de Dios a las inteligencias totalmente separadas del cuerpo, a las cuales Dionisio llama ángeles purísimos, es decir, intelectos. Añadimos el grado inferior de las mentes, esto es, aquellas que ya están unidas a los cuerpos y parecen como ángeles, obteniendo en cierto modo el grado inferior de los ángeles, a cuyo número pertenecen todas las almas racionales ya sea del mundo, de las esferas del mundo, de los astros, de los demonios o de los hombres.[78]

A continuación viene lógicamente el Alma-Razón, pero Ficino omite por un instante su descripción para señalar que el Alma no «mira» o contempla únicamente lo inteligible, sino que se vuelve también hacia lo inferior mediante su parte inferior, esto es, mediante su «vis vivifica» a la cual denomina —siguiendo a Plotino— *idolum* (εἴδωλον), es decir, el «simulacro del alma racional» que contiene los *semina* o «razones seminales» que se insertarán en lo corporal dándole organización:

> Viene a continuación el destino. Ciertamente las almas racionales no sólo poseen esa fuerza inteligente en virtud de la cual son angélicas y se cuentan en el orden de la providencia, sino también esa fuerza vivificante y rectora del cuerpo que alimenta al cuerpo en el cuerpo, siente las cosas corporales por mediación del cuerpo, mueve el cuerpo en el espacio, fuerza que denominan los platónicos ídolo, es decir, simulacro del alma racional. En este ídolo están ínsitas las semillas de todos los movimientos y cualidades que el alma desenvuelve en el cuerpo. Todas las almas racionales, tanto las nuestras como las superiores a nosotros, tienen esas

fuerzas o capacidad de entender. Tienen también esas facultades vivificantes y rectoras de los cuerpos.[79]

Así llegamos a la Naturaleza, la complexión vital que el ídolo o alma inferior infunde en el cuerpo como una «sombra» de sí misma:

> A continuación viene la Naturaleza, pues en cualquier cuerpo animado existe una cierta afección del mismo o una complexión activa y vital que la capacidad vivificante de su alma distribuye por el cuerpo. Según los platónicos es la naturaleza de los cuerpos algo así como un vestigio o sombra del alma en el cuerpo, y según Proclo es divisible junto con el cuerpo, está llena de semillas y es la vida del cuerpo que emana de la vida del alma.[80]

Tenemos ya la primera premisa para la explicación de la génesis de la profecía: el carácter tripartito del Alma o el vínculo del Alma-Razón con el orden superior de la Inteligencia y los dos órdenes inferiores del Ídolo y la Naturaleza. Pero es necesaria una segunda premisa: la «connexio» o simpatía entre todas las Inteligencias (o en el seno de la Inteligencia), entre todos los Ídolos y todas las Naturalezas, vínculo por el cual cada elemento (en cada uno de los órdenes) «siente», se resiente o percibe el conocimiento o los avatares de todos los demás. Como cabría esperar, Ficino —partiendo de la tesis de la unidad del mundo y del vínculo entre los miembros de un mismo orden— universaliza el vínculo de *simpatía* a partir de la experiencia de la vibración «por simpatía» de las cuerdas de la lira. La importancia del pasaje en la argumentación ficiniana nos disculpa la longitud de la cita:

> Veamos lo que resulta de todo ello: cuando se golpea con el dedo el extremo de un trozo de madera clavado en el suelo, una pulsación resuena, aunque sea muy ligeramente, en el otro extremo. En una cuerda tensa, si tocas en un extremo verás que toda ella tiembla y resuena. Si templas con igual intervalo dos cuerdas de una lira y pulsas una de ellas, la otra resonará también. Si templas dos liras con la misma tensión, cuando una suene resonará la otra.¿Qué pretendemos con todo esto? Hacer comprender que de la conexión

recíproca y ajustada de todas las mentes resulta la misma cosa, de manera que los resplandores de las primeras refulgen en las intermedias, los de las intermedias en las inferiores y últimas y desde estas se reflejan de nuevo hasta las sublimes a través de las intermedias. Denominamos providencia a esta conexión mutua de las inteligencias y a esta continua transmisión de resplandores desde las superiores a las inferiores.

Dejemos de momento las inteligencias y tomemos en consideración los ídolos, es decir, los simulacros de las almas. Sea la cabeza de todos ellos el ídolo del alma del mundo al cual están conectados los ídolos de las doce almas que mueven las doce esferas. Pero dado que en cualquier esfera hay varias almas, los ídolos de todas ellas están unidos al ídolo del alma común que gobierna toda esta esfera. De esta manera todos los ídolos de las almas racionales dependen en una armonía recíproca del único ídolo supremo, de forma que cualesquiera órdenes del primer ídolo pasan a los intermedios y de éstos a los últimos y las semillas de todas las cosas corporales son implantadas por los primeros ídolos en los siguientes. Opinamos que esta armonía y transmisión de las semillas es el destino.

Pasemos a los cuerpos según el mismo procedimiento. Las complexiones o disposiciones, es decir, las doce naturalezas de las doce esferas están unidas a la naturaleza única y suprema de la materia del mundo. Por su parte, las naturalezas singulares de los corpúsculos singulares de cada esfera están vinculadas también a la naturaleza universal de su esfera. Esta dependencia se denomina serie natural, en la cual el impulso de las naturalezas superiores se transmite a las naturalezas inferiores. Así, todas las inteligencias se reducen, como luces, a una mente única como luz, todos los ídolos y simulacros de las almas al único ídolo del alma universal, todas las naturalezas de los cuerpos, como sombras de las almas, a la naturaleza común del cuerpo único, como sombra del alma única.[81]

Si unimos la segunda premisa a la primera nos resulta que el Alma racional (y por tanto el hombre) está conectada —como partícula que es del todo; es ilustrativa la analogía ficiniana con la relación existente entre el feto y la madre en cuyo seno está alojado— por un vínculo indisoluble al con-

junto de la máquina universal y de la cadena del ser y que por tanto no puede dejar de resonar en él el eco de lo que acontece en el conjunto del que forma parte:

> Nuestra alma está conectada por su cabeza, es decir, por la inteligencia, a las inteligencias superiores; por la fuerza inferior, es decir, por el ídolo que gobierna el cuerpo, está armonizada con los ídolos de las almas superiores; por la naturaleza de su cuerpo en que se introduce el ídolo se une a las naturalezas de los cuerpos del mundo, a las cuales está vinculada la naturaleza de este cuerpo. *Por tanto estamos unidos a toda la máquina por estos tres cables, por la mente a las mentes, por el ídolo a los ídolos, por la naturaleza a las naturalezas, al igual que el feto en el vientre está conectado a todo el cuerpo materno por ligámenes continuos, por lo cual él mismo percibe por su propia alma, su propio cuerpo y su propio espíritu las afecciones del alma, cuerpo y espíritu maternos.*[82]

Pero de todo ello debería resultar la «percepción» por parte de nuestra alma racional de todas las «pasiones» de la Inteligencia, Ídolo y Naturaleza cósmicas, cosa que ciertamente la experiencia no parece confirmar. Por el contrario, la experiencia testimonia de nuestra individualidad y soledad, de nuestra sordera con respecto al conjunto del mundo, su orden y sus avatares. Esta falta de sintonía (aparente) se explica por la peculiaridad de la situación de nuestra alma racional y la complejidad de su relación con ese instrumento suyo al que debe animar y dar vida: el cuerpo. No es de extrañar, pues, que Ficino pase a continuación a concentrarse en el estudio del alma racional.

La razón es la parte intermedia del alma, el alma propiamente dicha, puesto que la mente es su parte superior, ocupada en lo superior, y el ídolo representa el alma inclinada ya al cuerpo. La razón, «la facultad propia de las verdaderas almas», es aquella actividad discursiva en la que (a diferencia de la aprehensión intelectual inmediata y de la fantasía idólica) el objeto es conocido mediante el decurso argumentativo que se despliega en el tiempo; la vida del Alma es el *tiempo* y se muestra en el *lógos-razón*:

> Colocamos a la razón como intermedia entre la inteligencia, cabeza del alma, y el ídolo, pie del alma [...] La razón está en el medio, potencia propia de las almas verdaderas, por la cual discurren a partir de los principios de las cosas por medio de un concepto universal hacia las conclusiones en una sucesión temporal, resuelven los efectos en las causas, deducen de nuevo los efectos desde las causas, desembocan también por medio de un concepto particular en una muestra del decurso universal.[83]

La razón, elemento constitutivo del alma y del hombre («por la razón somos hombres, incluso aquello que nosotros mismos somos»),[84]es lo que nos hace libres, pues su acción es libre y espontánea:

> Aunque por medio de la mente, del ídolo y de la naturaleza estamos conectados del alguna manera al orden universal de las cosas (por la inteligencia a la providencia, por el ídolo al destino, por la naturaleza individual a la naturaleza universal), sin embargo por nuestra razón somos enteramente libres y tomamos una dirección u otra a nuestra elección.[85]

La razón es, además, sede de la conciencia: «Cuando algo adviene a nuestras extremidades, quiero decir a nuestra mente, ídolo o naturaleza, puede ocurrir sin duda que el alma lo perciba de alguna manera inmediatamente, pero no advierte que lo percibe antes de que haya pasado a la facultad intermedia».[86]

Así, nuestra alma racional puede elegir vivir según el orden de la inteligencia (convirtiéndose a lo superior), según ella misma (vida racional), según el cuerpo (descendiendo a su gobierno por medio del ídolo); como sede de la conciencia, nuestra razón puede tomar o no tomar conciencia de la información o percepción que de la Inteligencia universal (del ídolo o de la naturaleza universales) recibe por su vínculo de simpatía con ellas, información que está siempre en ella:

> Muchas veces los colores y las voces golpean los ojos o los oídos; la vista y el oído cumplen su función al punto, la una ve y el otro oye, pero el alma no se da cuenta de que ve

> y oye a menos que nuestra facultad intermedia se aplique a ello. Es lo que ocurre a aquellos que no reconocen a los que pasan a su lado por estar pensando atentamente en alguna otra cosa. Así, las inteligencias superiores impresionan siempre nuestra inteligencia conexa a ellas, pero no advertimos ese impulso debido a que nuestra facultad intermedia, errando entre las cosas inferiores, se aleja de las superiores. Por la misma razón los ídolos de las almas superiores pulsan siempre nuestro ídolo, pero no reconocemos ese influjo cuando la parte intermedia considera más atentamente alguna otra cosa. De manera similar las naturalezas de los cuerpos más grandes excitan continuamente la naturaleza de nuestro cuerpo y por la misma razón tampoco advertimos muchas veces esa instigación.[87]

La razón fundamental de esa desconexión de nuestra alma-razón (más concretamente: de esta in-consciencia de la percepción de la vida universal) es la concentración de nuestra alma en el cuidado y gobierno del cuerpo:

> Pero puesto que por esta parte inferior suya que es como una sombra de sí misma las almas se alejan enormemente de su dignidad al acercarse a los cuerpos, sucede que tales fuerzas rectoras de los cuerpos —debilitada de alguna manera o suspendida la amplitud de aquel dominio que el alma ejerce sobre el conjunto entero de los cuerpos— son asignadas individualmente a los cuerpos individuales y mientras están unidas a ellos tienen un cuidado especial por sus cuerpos y casi prescinden del cuidado del cuerpo ajeno. ¿Y qué las liga a sus cuerpos? Según Platón el amor, es decir, la inclinación de una vida desbordante proclive a vivificar lo que está cerca de ella.[88]

Según Ficino el cuerpo humano obliga, además, al alma a una atención y cuidados especiales, a una mayor concentración en su gobierno que el caso de otras almas racionales; la causa es que frente al alma del mundo (cuyo cuerpo está bien distribuido en las esferas respectivas de los elementos) y frente a las almas de las esferas y de los *dæmones* (cuyos cuerpos son simples y por ello se pliegan fácilmente al gobierno de su alma), el alma racional humana tiene que vérselas con un

cuerpo altamente complejo, producto de la mezcla y de la lucha de los cuatro elementos y de los cuatro humores.[89] Por ello la independización del alma racional humana con respecto al conjunto del cosmos es inevitablemente mayor, y eso trae consigo la inconsciencia de ese vínculo que la une a la mente, ídolo y naturaleza universales y por tanto su ignorancia de la información cósmica que sin embargo no puede dejar de estar presente en ella, así como la pérdida (por abandono) de ese poder sobre el conjunto de los elementos que posee en virtud de esa naturaleza suya divina.

Pero si el alma se desvincula del cuerpo y su cuidado retornando a sí misma y dejando de estar «clausa tenebris et carcere cæco», entonces puede producirse en este estado de *vacatio animæ* el acceso espontáneo a la conciencia del conocimiento de la Inteligencia así como también del desarrollo paulatino y temporal de la disposición del mundo:

> Pero cuando la razón está libre, ¿qué impide que un pensamiento angélico se deslice en las potencias racionales, aunque no veamos de dónde proviene? [...] De la misma manera que la sucesión temporal de las semillas del mundo se sucede a sí misma poco a poco en los ídolos de todas las almas y en las naturalezas, de manera similar por una parecida sucesión continua desciende, por mediación de los ídolos de todas las almas y las naturalezas de todos los cuerpos, hasta el ídolo de nuestra alma y la naturaleza de nuestro cuerpo como, por ejemplo, la razón de la lluvia que caerá mañana reina hoy en los ídolos de las almas celestes y en las naturalezas de los cielos. Por medio de los ídolos de las almas de los elementos y por medio de las naturalezas de los elementos desciende esa razón hasta tocar el ídolo de nuestra alma y al mismo tiempo la naturaleza de los humores.[90]

En suma, puede darse entonces la percepción del alma sin restricciones espacio-temporales, su visión anticipada del futuro.

Este es, pues, el origen (claramente ontológico-cosmológico e inmanente) de la profecía, cuya irrupción en el alma libre y ociosa es presentada en los siguientes términos:

> Cuando ese influjo de las inteligencias encuentra nuestra razón ociosa o libre para la actuación de la inteligencia, le muestra algo de las cosas que se refieren al conocimiento universal de las cosas eternas o al gobierno del mundo, de forma que vea de antemano la ley de Dios y los órdenes de los ángeles o las restituciones de los siglos y las mutaciones de los reinos. Cuando el influjo de los ídolos y de las naturalezas encuentra la razón y la fantasía completamente libres, se muestra algo de lo que atañe a las vicisitudes de los tiempos y a las pertubaciones de los elementos, de forma que prevea la lluvia futura, los terremotos y otras cosas similares.[91]

Por esa vía el alma puede conocer, pues, naturalmente lo relativo a la religión («lex Dei et ordines angelorum»), a los grandes ciclos históricos y a los cambios de imperio, así como prever catástrofes naturales. Similarmente, el retorno a sí del alma por desvinculación del propio cuerpo es lo que, curiosamente, le permite recuperar su propio poder sobre el cuerpo del mundo y ejercitarlo produciendo efectos naturales maravillosos.[92] Prodigios y profecías surgen, pues, de la misma fuente: la dignidad del alma, su lugar mediador en el cosmos, su conexión con todos los grados de la «máquina» cósmica y su poder sobre el mundo elemental.

Pero, ¿cómo se produce esta situación de *vacatio animæ* o autonomización del alma con respecto a su propio cuerpo? Se trata de una contracción del alma sobre sí misma que sigue a la suspensión temporal de la función mediadora del *spiritus*, ese vapor luminoso (procedente de la evaporación de la sangre en el corazón) que es la «copula animæ cum corpore» y el eslabón por el cual ella entra en contacto con este, lo mueve y percibe sus afectos. La suspensión de esta función fisiológica tiene una dimensión purificatoria al hacer posible la concentración del alma (ídolo-fantasía y razón discursiva) sobre sí misma.[93] Como en Savonarola y Gianfrancesco Pico también Ficino puede considerar condición para la profecía (y *signo* indicador del profeta) la castidad, la pureza de costumbres, la admiración y conversión a lo divino, pero mientas que en los primeros el profeta es un elegido de la libre voluntad divina, al cual esta inspira directamente, en Ficino esos rasgos

vitales configuran un alma vuelta a sí que mediante ellos recupera su dignidad y divinidad naturales, produciendo profecías y *mirabilia* en virtud de su lugar cosmológico. Así comprobamos cómo en lugar del directo vínculo con la divinidad trascendente se introduce en Ficino y en el platonismo renacentista la decisiva mediación del cosmos divino. Por eso, si Savonarola negaba la causación celeste o la causación psicofisiológica (sueño, imaginación, melancolía) de la profecía para postular la directa causa divina y sobrenatural, Ficino puede poner esos factores como causantes de la «vacatio animæ» que permite a ésta recuperar su dimensión natural y libre: «Pero ¿cuándo está libre nuestra razón de forma que advirtamos esos influjos? Hay siete clases de liberación: el sueño, el desvanecimiento, el humor melancólico, la complexión regulada, la soledad, la admiración, la castidad».[94]

Tiene especial interés la conexión establecida por Ficino entre temperamento melancólico y profecía, conexión que volveremos a encontrar (sobre base ficiniana) en Pomponazzi. En efecto, la complexión melancólica (humor que, por su origen en las cualidades contrapuestas frío-seco, está emparentado con el elemento tierra) tiende naturalmente a la *concentración* y al ensimismamiento, lo cual favorece la conversión del alma sobre sí misma y por tanto la posibilidad de la visión profética. A ello se une la adscripción o afiliación celeste de la melancolía, su origen saturniano, planeta que hace de sus melancólicos «hijos» solitarios y contemplativos, «intelectuales». Todo hace, pues, del melancólico un sujeto que vive (o mejor: puede vivir) según los grados superiores del ser y por ello resulta excepcional y capaz de sorprender con visiones proféticas:

> El tercer modo de liberación se produce por la contracción del humor melancólico, que aparta al alma de los negocios externos de manera que el alma está tan libre en estado de vigilia como suele estarlo en ocasiones en el sueño. Y sin duda, al igual que conviene que un buen instrumento carezca de un movimiento propio para que cuando el artesano al trabajar quiera moverlo a la derecha no se desplace él mismo por su movimiento propio a la izquierda, de la misma forma

es necesario que aquella alma de la que quiere servirse como un instrumento la divina providencia con vistas al vaticinio esté en calma. Y esto es lo que sucede muy frecuentemente con los melancólicos. Pero también ellos cuando son arrebatados por la divinidad, se vuelven tanto más excitados que los demás, al igual que los cuerpos densos arden con más fuerza cuando se encienden que los cuerpos rarificados.[95]

Con esta evaluación de la melancolía Ficino ennoblecía (frente a la tradición médica y astrológica) el carácter melancólico y la influencia saturniana, conservando el rostro siniestro que la tradición le atribuía como una de las posibilidades contrapuestas abiertas (frente a la mayor unidad y equilibrio de los otros caracteres, en los que los componentes del sujeto humano poseían una mayor compenetración y «normalidad») a la «genialidad» saturniano-melancólica: «Saturnus non facile communem significat humani corporis qualitatem atque sortem, sed hominem ab aliis segregatum, divinum aut brutum aut extrema miseria pressum».[96] La melancolía orientada hacia lo superior podía producir, entre otras sublimes obras, la profecía; en consecuencia, los «fantasmas» del melancólico no sólo podían ser «locura bestial», sino también «locura o furor divino», es decir, profecía inspirada, divina y natural a un tiempo. Aunque el final de la escala nos remitiera a Dios, el *kósmos* había emergido como una fuerza causal intermedia decisiva.

La misma emergencia del *kósmos* y la inserción del hombre en él hallamos en Pomponazzi, autor a cuya teoría de la profecía vamos a atender a continuación. Podremos observar que, con independencia de esta similar orientación cosmológica en la explicación de la profecía, Pomponazzi se orienta en la dirección de un naturalismo radical (frente a la búsqueda ficiniana de la concordia con el sobrenaturalismo cristiano) y que es asimismo mucho más parco a la hora de divinizar el cosmos. Todo ello guarda, además, una estrecha relación con un principio básico del pensamiento pomponazziano que niega precisamente el punto de partida ficiniano: la independencia del discurso filosófico (racional y conceptual) con respecto a la religión, la necesidad de separar los dos

dominios y el carácter meramente *legal* (pedagógico, político) dirigido al vulgo de la religión. Pero en la medida en que tanto la explicación ficiniana como la pomponazziana de la profecía son cosmológicas, presuponen el *kósmos* platónico y aristotélico. Es evidente que, destruido el *kósmos* en la revolución conceptual y científica del siglo XVII, la explicación cosmológica de Ficino y Pomponazzi quedaba —como en general el «paradigma» mágico-naturalista— falseada y abandonada. Esto nos permite comprender —en conexión con el impulso de la Reforma protestante, en este punto más bien savonaroliana, y la consiguiente convulsión religiosa— la fuerza de la concepción sobrenatural de la profecía y de los milagros. Pero también a ella se aplicará la crítica racional e histórica (como muestra la obra de Spinoza, Locke, Hume), una crítica que se extenderá también al mito ficiniano-renacentista de la melancolía saturniana.

C. **La profecía como hecho natural: Pomponazzi**

Pietro Pomponazzi, natural de Mantua, es prácticamente un contemporáneo de Maquivelo, pues vive de 1462 a 1524. Tras realizar sus estudios de filosofía en Padua ejerció sucesivamente como profesor de las Universidades de Padua, Ferrara y, desde 1511 o 1512, de Bolonia. Con Pomponazzi salimos de la Toscana de Ficino, los savonarolianos y Maquiavelo; en él encontramos además un profesor universitario que se enfrenta al problema desde su conciencia profesional como «filósofo aristotélico», o sencillamente como «filósofo». Sin embargo Pomponazzi es un pensador que, plenamente inserto en la tradición aristotélica (tan peculiar) de las universidades del norte de Italia, muestra el impacto de la transformación cultural introducida por el humanismo y el platonismo. Lo vemos en su apertura a nuevas fuentes y nuevas orientaciones de pensamiento, en los problemas que son objeto de su atención: la inmortalidad del alma, el lugar del hombre en el cosmos, el carácter de la religión, el destino y la libertad del hombre. Y Pomponazzi, un profesor aristotélico altamente técnico, reflexiona también sobre aquellos

«hechos» que desde hacía treinta años y más suscitaban la admiración de los italianos, en estrecha relación con la crisis política de la península y la esperanza o temor de grandes cambios: los *mirabilia* patentes y manifiestos por doquier y —como un hecho prodigioso más, pero altamente importante por la inquietud que suscitaba— la profecía.

En efecto, en 1520 Pomponazzi ha terminado ya la redacción de su obra *De Naturalium Effectuum causis sive de Incantationibus*. También ha puesto ya punto final en esa fecha al *De fato, de libero arbitrio et de prædestinatione*. Estas dos obras, tan importantes y tan conectadas con los problemas filosóficos y religiosos de la época,[97] no fueron sin embargo publicadas por Pomponazzi. La causa reside, con gran probabilidad, en los problemas, disgustos y discusiones que le había proporcionado la anterior publicación (en 1516) de su primera gran obra, otra gran intervención en uno de los problemas más controvertidos de la época: el *Tractatus de immortalitate animæ*. Su rechazo en esta obra, desde el marco conceptual estrictamente filosófico del aristotelismo, de la inmortalidad del alma y su afirmación de que sólo desde la fe religiosa podía sostenerse tal tesis (racional o filosóficamente indemostrable e incluso implausible), era la negación del programa ficiniano de concordia entre la filosofía y la religión y de la posibilidad de fundamentar filosóficamente la creencia religiosa; era también la negación de la magnificación ficiniana del alma y de su autonomía frente al cuerpo. Atacado desde el púlpito y desde las mismas cátedras aristotélicas, Pomponazzi se defenderá con dos escritos más voluminosos que el *Tractatus* mismo, la *Apologia* y el *Defensorium*, pero renunciará a publicar sus dos nuevas obras, tan importantes y polémicas en potencia como la primera.

No obstante, la difusión manuscrita del *De Incantationibus* fue notable en el curso de los años siguientes.[98] Una copia manuscrita llevó consigo al exilio Guillermo Gratarolo, médico de Pérgamo y uno de los muchos exiliados religiosos del siglo XVI italiano;[99] y será Gratarolo quien publicará la primera edición de la obra en Basilea en 1556, para reeditarla de nuevo —esta vez junto con el *De fato*— en 1567. A partir de este momento el *De Incantationibus* ejercerá una profunda

influencia (muy significativamente, en compañía de Maquivelo y apoyándose mutuamente) sobre el pensamiento «libertino» hasta llegar al siglo XVIII.[100]

Esta fortuna posterior del *De Incantationibus* (como la de Maquivelo) se debe fundamentalmente a su carga corrosiva y crítica frente al hecho religioso en su evaluación tradicional e institucional, así como al decidido naturalismo que acompaña a la reducción y «desmitificación» de la *religio*. Y sin embargo el tratado pomponazziano tenía, como hemos dicho, su punto de partida en *hechos* maravillosos que llamaban la atención preocupada de todos; el *De Incantationibus* era además (dejando a un lado los intentos de Savonarola, el joven Pico y Ficino) una obra que pretendía dar respuesta a unos problemas (*mirabilia* y profecía) que habían sido abordados pocos años antes (en Florencia y desde perspectivas distintas a la suya) por otros autores: conviene recordar al savonaroliano Antonio Benivieni cuyo *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis* se publicó en 1506, y al médico Andrea Cattani de Imola cuyo *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum* (publicado seguramente en 1504) trata de «salvar» los mismos fenómenos que Pomponazzi (*mirabilia* y profecía) desde la perspectiva aviceniana (en el fondo ficiniana) del poder del alma sobre el cuerpo. El tener presente este marco histórico y los otros intentos de dar explicación de los hechos nos permite evaluar correctamente la obra pomponazziana: verla como respuesta y contribución a su época; tomar nota más plenamente de su originalidad.

Por otra parte parece que la causa inmediata de la redacción del *De Incantationibus* fue la dificultad y la petición que le fueron planteadas por su amigo Ludovico Panizza. Éste le presentó a Pomponazzi unos *mirabilia*: dos casos, en los que él —Panizza— había sido testigo, de curación por la palabra sin ningún remedio de tipo físico y otros casos en los que diversos objetos habían sido puestos en movimiento sin contacto directo, es decir, a distancia. Panizza decía a Pomponazzi que tales *hechos* parecían ser inexplicables para el aristotelismo, esto es, dentro de un esquema conceptual naturalista y como hechos *naturales*; parecían por el contrario salir del

orden de la naturaleza y exigir la acción causal de los «demonios» (ángeles). Pero Panizza señalaba a Pomponazzi que «Aristóteles no creyó en la existencia de los demonios» y que ese tipo de explicación es incompatible con el aristotelismo, al igual que la explicación de Avicena, «el cual enseña que al intelecto bien dispuesto y abstraído de la materia le obedece toda la materia». La razón de esta incompatibilidad es la tesis aristotélica de que «el agente no puede actuar sin contacto». Cabría pensar, señalaba Panizza, en el poder o la fuerza de las palabras y de los caracteres (imágenes) en conexión con los cuerpos celestes; cabría pensar en general en el poder de los astros. En suma, Panizza pregunta a Pomponazzi qué se podía responder desde el aristotelismo (desde la filosofía): ¿es posible efectuar una explicación satisfactoria de esos *mirabilia* como hechos naturales «ex lege», con exclusión de toda intervención sobrenatural (demoníaca o angélica)?[101]

El *De Incantationibus* es la respuesta positiva a esta solicitud. En él Pomponazzi elabora una teoría explicativa de los *mirabilia* desde el marco del aristotelismo, esto es, una teoría naturalista de base estrictamente cosmológica y antropológica. Es en el marco de este programa donde el autor nos ofrece su explicación (obviamente también radicalmente naturalista) de la profecía, como un «hecho natural admirable» o como un «prodigio» más. Pero el *De Incantationibus* contenía también como parte de este programa y como parte integrante de la explicación de *mirabilia* y profecías una teoría de la religión (vista como un organismo natural-cósmico con una función político-pedagógica) y del sujeto humano (sujeto meramente natural y mortal, escindido naturalmente en las dos categorías de sabio y vulgo). En el presente apartado nos concentraremos en la teoría de la profecía, dejando para el capítulo siguiente el estudio de la teoría de la religión y del sujeto humano. Sin embargo la plena comprensión de la teoría pomponazziana de la profecía hace imprescindible su estudio en el marco de la teoría general cosmológico-naturalista de los *mirabilia*.

El punto de partida de Pomponazzi es, pues, la cosmología aristotélica del Renacimiento, heredada del Bajo Medievo: el *kósmos* finito y geocéntrico de la tradición con las dos

regiones fundamentales del mundo etéreo supralunar y el mundo sublunar cuatrielemental; el *kósmos* en el que los cielos gobiernan y generan con su «in-fluencia» el mundo sublunar y donde los vínculos de *simpatía* (las afinidades y virtudes ocultas) conectan lo inferior con lo superior. Pero en Pomponazzi la cosmología tiene un carácter estrictamente naturalista-físico: el gobierno astral de lo inferior es total e inexorable, generando un completo determinismo astrológico que se extiende también al ámbito de lo humano y de la religión; lo sobrenatural (las inteligencias separadas) queda eliminado como agente causal directamente interventor en el mundo inferior:

> [...] de un agente completamente inmaterial no puede provenir ningún efecto sobre las cosas inferiores, a no ser a través de un cuerpo intermedio entre las cosas eternas y aquellas generables y corruptibles, tal y como resulta patente por *Phisyca* VIII, *De generatione* II y otros muchos lugares.[102]

Según esto, Dios es la causa última de todo, pero no es el agente directo de ningún evento particular en el mundo sublunar, por tanto, tampoco de *mirabilia* ni de profecía: «Aunque Dios sea la causa de todas las cosas, sin embargo no puede operar, según Aristóteles, en este mundo sublunar excepto por mediación de los cuerpos celestes como instrumentos necesariamente requeridos para la producción y conservación de estas cosas sublunares».[103] Por la misma razón tampoco pueden ser agentes causales inteligencias del tipo de los ángeles o demonios, tanto más cuanto que este tipo de entidades no existen[104] y además son irrelevantes cuando es posible encontrar una explicación natural:

> Puesto que podemos salvar este tipo de hechos mediante causas naturales y ninguna razón nos obliga a concluir que son efectuadas por demonios, en vano, pues, se afirma la existencia de los demonios ya que es ridículo y totalmente estúpido dejar a un lado lo manifiesto y lo que puede ser probado por razón natural y buscar lo que no es manifiesto y de ninguna manera resulta verosímil.[105]

El recurso a ángeles o demonios tiene su origen en la necesidad de dar cuenta de las cosas al vulgo sensible para la única educación de que es susceptible y para su articulación política;[106] puede tener también su origen (visto desde el vulgo) en la ignorancia.[107]

No hay pues *miracula* (milagros), entendidos como hechos contrarios al curso legal ordinario de la naturaleza y por ello directamente causados por Dios, ángeles o demonios. Los prodigios (y entre ellos la profecía) si existen, y no hay duda razonable de que así es, no pueden sino ser *hechos naturales* como los demás («effecta naturalia»; cfr. el título completo de la obra) para los cuales es necesario encontrar una explicación meramente natural según el mismo esquema causal determinista cosmológico que explica el comportamiento ordinario de la naturaleza.

Así Pomponazzi procede a formular el conjunto de hipótesis capaces de dar una explicación satisfactoria de estos hechos prodigiosos (y de la profecía) en el marco de un estricto naturalismo. En el capítulo tercero enuncia un conjunto de ocho hipótesis (de las cuales ninguna hace referencia a la causalidad astral); pero tras unos capítulos de objeciones y respuestas, en los cuales se manifiesta la existencia de algunas lagunas explicativas (capítulos III-IX), Pomponazzi expone el conjunto de hipótesis definitivo y suficiente (en el que se integra lo fundamental del conjunto primero) en el capítulo X. Vamos a exponer a continuación este modelo explicativo puramente naturalista atendiendo por igual a los dos conjuntos mencionados. De esta manera, Pomponazzi cree que los diferentes tipos de *mirabilia* y la profecía se podrían explicar naturalmente («naturaliter salvare») a partir del siguiente grupo de hipótesis:

PRIMERA HIPÓTESIS: *El número de virtudes ocultas presente y disperso en el mundo elemental* (en los reinos mineral, vegetal y animal) *es casi infinito*:

> Supongamos, pues, en primer lugar que las hierbas, las piedras, los minerales, los extractos de diversos animales [...] alteran los cuerpos o de forma inmediata, por medio de cualidades manifiestas [...] o de forma mediata [...] o a

veces por medio de una alteración oculta e invisible [...] Se supone en segundo lugar que el género de las cosas que actúan según el tercer modo no es uno solo, sino que son casi infinitos.[108]

SEGUNDA HIPÓTESIS: *Las virtudes ocultas dispersas en el mundo sublunar se dan todas en el género humano, dispersas según los individuos*:

> Suponemos que al igual que en las hierbas, piedras y animales se encuentran virtudes abundantes y diversas, tampoco es inconcebible que en el conjunto de la especie humana se encuentren virtudes similares y que unos hombres participen de la naturaleza de alguna hierba y otros de la de otra y lo mismo de las demás virtudes.[109]

En apoyo de esta hipótesis (básica en su esquema argumentativo) Pomponazzi aduce, además de la «experiencia», la razón derivada del carácter humano de «microcosmos»: «El hombre es llamado pequeño mundo porque en su naturaleza está comprendida toda la naturaleza, tanto la de las cosas superiores como la de las cosas inferiores».[110] Y en el capítulo X las hipótesis 2-4 y 6 vienen a clarificarla:

> Se supone en segundo lugar que el hombre es el más supremo y el más noble de todos los seres corporales y corruptibles [...] pues somos de alguna manera la causa final de todas las cosas y todas las cosas materiales han sido dispuestas por el primer artífice al servicio del hombre, de lo cual se infiere que todas ellas dependen naturalmente del hombre [...] Suponemos en tercer lugar que al igual que lo que está después del hombre depende del hombre, también en el conjunto de la naturaleza humana unos hombres dependen de otros y una multitud está ordenada con vistas a un individuo o a una multitud más pequeña; esta suposición resulta evidente por la experiencia y por la razón [...] los súbditos dependen más del señor que éste de los súbditos, de lo cual se infiere que, siendo Dios quien gobierna y conserva a todos ellos, se preocupa más por los reyes que por los súbditos, por los señores que por los siervos, por los buenos que por los malos, por los doctos que por los ignorantes, aunque

su cuidado y providencia se extiende a todos [...] De la misma forma que hay hombres que poseen un conocimiento de los astros, de toda clase de augurios, de los sueños y de otras cosas de ese tipo por medio de los libros, por experiencia o saber o algún otro medio similar, también hay quienes poseen ese conocimiento por don de los dioses y de los cuerpos celestes, sin ningún tipo de ejercitación y trabajo, los cuales realizan prodigios, por lo cual quienes desconocen las causas de las cosas creen que tales hombres son o demoníacos o santos.[111]

Queda, pues, manifiesta la conexión de la teoría pomponazziana de la profecía y de los *mirabilia* con una antropología de base cosmológica que escinde a la humanidad en la minoría de sabios-gobernantes y la mayoría del vulgo, a partir de la mera génesis natural. Ello permite explicar lo portentoso y el anuncio profético del futuro en el marco de un cosmos unitario y vigilante del hombre como causa final y especialmente cuidadoso de la minoría superior y gobernante.[112]

TERCERA HIPÓTESIS: *La imaginación y el pensamiento pueden producir efectos reales sobre el exterior, sobre otro cuerpo, si el agente es especialmente fuerte y si el agente y paciente están bien dispuestos, entregándose a la tarea con plena fe*:

> Nada impide, incluso es necesario, que la misma imagen espiritual produzca realmente la cosa de la que es imagen si el agente es poderoso y el paciente está bien dispuesto [...] Puesto que las virtudes pueden producir estos efectos en el mismo sujeto, sucede que también pueden producir efectos similares en el exterior, cuando se diera una buena disposición y según la cercanía y las disposiciones del agente [...] La confianza en la curación hace mucho [...] por lo cual no es increíble que la salud pueda ser producida en los demás por un alma que así lo imagina y lo desea.[113]

Como apoyo de esta hipótesis tan importante Pomponazzi aduce la autoridad de Aristóteles, las *experiencias* registradas por el propio Aristóteles, por Avicena y por Ficino, de quien cita un largo pasaje del libro XIII de la *Theologia Platonica*, pasaje que mostraba (a partir de los casos tópicos de la «fas-

cinación», de la impresión en el feto de las representaciones vehementes de la imaginación materna y de otros casos) la «vis imaginationis ad extram», esto es, la capacidad de la imaginación para producir efectos sobre el cuerpo propio y ajeno.[114] Nuestro autor aduce también un «argumento de razón»:

> La imagen de la idea divina es la causa de lo ideado, incluso sin instrumento alguno, pues Dios produce este mundo visible por medio de la idea del mundo que está en la mente divina y sin instrumento alguno [...] Por su parte, la idea de las cosas futuras presente en las inteligencias produce las cosas inferiores mediante aquellos instrumentos eternos que son los cuerpos celestes [...] Por ello no es sorprendente si la idea presente en nuestra mente, que es una especie, produce de vez en cuando su idea en la realidad mediante instrumentos corruptibles, como son el espíritu y la sangre, cuando el paciente está bien dispuesto.[115]

El pasaje que acabamos de citar muestra claramente que lo que Pomponazzi pone en juego es un viejo principio no sólo mágico, sino ontológico-cosmológico: la fuerza de la imaginación (potencia inferior del alma) para producir efectos físicos externos cuando el agente y el paciente están bien dispuestos y tienen plena fe, es una manifestación del principio más general de que la producción es el resultado de una eficaz y fuerte contemplación: la contemplación de Dios y la de las inteligencias producen los seres derivados de ellas. No podemos dejar de pensar en el principio plotiniano (*Enéada*, III, 8, 4) de la identidad entre *theoria* y *poiesis*. Pomponazzi considera plausible la hipótesis de que algunos sujetos humanos (por las virtudes que en ellos se concentran; por su afiliación astral) son capaces de producir efectos físicos exteriores por la acción de su imaginación y pensamiento si el paciente responde positivamente.

Esta hipótesis plantea una causación similar en principio a la postulada por Ficino (siguiendo a Avicena) para explicar los *mirabilia* y la profecía en virtud del directo poder del alma sobre la materia. Sin embargo, Pomponazzi rechaza explícitamente, como no aritotélica y falsa, la explicación avicenia-

na-ficiniana: nuestro autor exige la necesidad de unas mediaciones que garanticen la acción sobre los pacientes sensibles, mediaciones que él encuentra en la cadena imaginación-espíritus-sangre del agente taumaturgo, vapores emanados al exterior desde el agente y penetración en la sangre y espíritus del paciente:

> Conviene saber que este procedimiento es diferente del de Avicena. Según Avicena es el alma sola la que, por su conocimiento y poder, produce esos hechos sin efectuar ninguna alteración (ni sensible ni insensible), sino tan sólo en virtud de la obediencia a ella de las cosas materiales.[116] Según nosotros, en cambio, el alma no realiza tales hechos sino mediante alteraciones, transmitiendo vapores afectados por esa virtud o por ese mal.[117]

Esta explicación le parece a Pomponazzi tanto más plausible cuanto que se le antoja paralela a la teoría entonces vigente de la expansión de las enfermedades infecto-contagiosas (la peste) y —podríamos añadir nosotros— a la explicación fisiológica tradicional del enamoramiento como una infección del «espíritu» del amante por los «espíritus» emitidos por medio de los ojos del amado.[118]

CUARTA HIPÓTESIS: *Los cuerpos celestes —instrumentos necesarios de la acción de Dios y de las inteligencias— son los rectores del mundo sublunar y los generadores de las virtudes dispersas en la región inferior.*

> Suponemos que aunque Dios sea la causa de todas las cosas, sin embargo no puede operar, según Aristóteles, en este mundo sublunar excepto por mediación de los cuerpos celestes como instrumentos necesariamente requeridos para la producción y conservación de estas cosas sublunares.[119]

Esta hipótesis constituye la base fundamental de la explicación pomponazziana de los *mirabilia*, ya que las situaciones descritas por las tres primeras hipótesis son consecuencia de la acción causal celeste; por eso puede concluir Pomponazzi que «todo hecho aquí abajo puede ser reducido, o por sí mismo o accidentalmente, a los cielos y la familia-

ridad con los cuerpos celestes permite conocer y anunciar de antemano muchas cosas admirables y sorprendentes».[120] Los astros son, pues, los causantes de los *mirabilia*, al actualizar las virtudes ocultas del mundo sublunar y al constituir y actualizar la virtud taumatúrgica de los seres humanos excepcionales. El primer ejemplo dado por Pomponazzi de esta génesis astral de personalidades humanas excepcionales es la *poesía*, para lo cual recurre al *Ion* platónico (del que cita un largo pasaje en la traducción ficiniana) para dar un pleno carácter astral a la «inspiración divina» de que hablan Platón y Ficino.[121]

El segundo ejemplo es la profecía. Pomponazzi contrapone las explicaciones cristiana (savonaroliana) y aristotélica (filosófica, cosmológico-natural) en los siguientes términos:

> La respuesta de los cristianos es que estas cosas suceden por revelación inmediata de Dios o bien por medio de ángeles ministros suyos, y ello cuando se da una voluntad santa y piadosa; suceden por el contrario por causa de los demonios cuando hay una voluntad impura tal como la idolatría. Opino sin embargo que Aristóteles no admitiría que Dios actúe sobre las cosas sublunares directamente, es decir, sin algún agente intermedio, aunque algunos —como en el caso de la creación del alma humana— sostengan lo contrario.[122]

Tras señalar las dificultades presentes en la explicación cristiana (por la acción directa de Dios o de los demonios), Pomponazzi señala la suficiencia y coherencia de la explicación natural aristotélica: «¿por qué, pues, afirmar tales espíritus, sean buenos o malos, cuando no hay duda de que —como señala el Filósofo— podemos explicar tales hechos sin recurrir a ellos?».[123] Los astros determinan inexorablemente el curso futuro de la naturaleza sublunar y de la historia humana, constituyendo asimismo al profeta que anuncia ese curso. Lo que evidentemente se manifiesta aquí es una articulación enteramente diferente a la cristiana (savonaroliana) de teología, cosmología y antropología: si en Savonarola el mundo era simplemente el marco y el testigo (sin papel causal) de la directa relación entre Dios y el hombre, si Dios intervenía

directamente en la humanidad dándole la religión y el profeta para reconducir de nuevo hacia sí la humanidad, si el hombre tenía un destino trascendente y estaba directamente vinculado con Dios en la *religio*, en Pomponazzi el *kósmos* se ha introducido como instancia mediadora y causal decisiva: no se niega a Dios ni su carácter de causa última, pero el *kósmos* procedente de él se ha constituido y ha emergido como una entidad unitaria y articulada bajo la causalidad astral; el hombre (al que la filosofía demuestra mortal) es un sujeto inmerso en el cosmos —la causa final del mismo, ciertamente, pues el cosmos encuentra su perfección en la organización y avatares de la humanidad—, constituido por él y gobernado por él, siendo la religión misma (como los imperios) un hecho natural más de origen celeste, con unos avatares y un destino establecido por los cielos y con una finalidad humana natural. Esto significa que la religión no vincula a los elegidos con el Dios trascendente, sino al colectivo humano entre sí en el seno del *kósmos* en el que la humanidad está inmersa. Ficino y el platonismo representaban el intento de unir las dos perspectivas, de unificar la inserción en el cosmos con la trascendencia sobrenatural.

Puede decir, pues, Pomponazzi que la *causa eficiente* de la profecía (del profeta) son los cuerpos celestes:

> Parece, pues, más razonable decir según nuestras suposiciones, que tales profetas lo son por la disposición de los cuerpos celestes como causa eficiente, como prueba claramente el hecho de que los astrólogos, al ver su genitura, predicen a partir de los astros que tales sujetos serán profetas y adivinos [...] y muchas veces, antes de que tales individuos nazcan, los astrólogos anuncian que nacerán profetas y adivinos.[124]

Conviene que así sea, que entre Dios y la naturaleza sublunar-humana se interponga el mundo celeste, «*ya que la naturaleza procede ordenadamente y lo superior no se une a lo inferior sin intermediarios*».[125]

A esta causa eficiente celeste se une *una causa material*, la complexión o temperamento melancólico del sujeto humano:

> Tales profetas tienen también una causa material, concretamente su temperamento, pues son —según se dice en la sección 30 de los *Problemata* de Aristóteles— melancólicos, descuidados, como dementes, fuera de sí y cuando profetizan parecen bacantes y presos de furor.[126]

¿Por qué motivo configuran los astros, y en general el cosmos, esta complexión melancólica con capacidad profética? Sencillamente por el cuidado que el *kósmos* tiene del hombre (y de los gobernantes), que es la causa final del universo. De esta manera la profecía se inserta, como un momento, en la consecución de la perfección del mundo: «Estos profetas tienen además como causa final la consolación y belleza del universo, pues sin ellos no habría armonía en el universo».[127] Por eso profecía y *mirabilia* acompañan (como anuncio y preparación) a los grandes cambios políticos y religiosos (no olvidemos que la religión es un vínculo interhumano, político) de la humanidad:

> [...] recuerdo no haber leído nunca en los libros de historia una mutación importante, ni la vida de ningún hombre digno de ser recordado, ya fuera por sus virtudes ya fuera por sus crímenes, sin que en su nacimiento o muerte aparecieran grandes prodigios causados por el cielo [...] Los reyes y las grandes mutaciones son vistos con antelación por los profetas gracias a la virtud de los cuerpos celestes.[128]

La misma difusión actual de *mirabilia* y profecía es un índice de la crisis del viejo orden (e incluso, como veremos en el próximo capítulo, de la religión cristiana) y del próximo advenimiento de un nuevo orden humano favorecido por los cielos y anunciado y potenciado por sus profetas y taumaturgos: «por eso en el momento del advenimiento de una nueva ley [i.e. de una nueva religión] los cuerpos celestes deben procurar hombres capaces de hacer milagros».[129]

La adscripción astral y la complexión melancólica delinean la personalidad del profeta como sujeto remota y potencialmente capaz de prever el futuro en virtud de esta dotación natural. Pero el profeta no siempre está en condiciones de profetizar, lo cual significa que se necesita para la actualiza-

ción de la capacidad profética una disposición puntual y concreta (ocasional e involuntaria) que, según Pomponazzi, tampoco ha de buscarse en la inspiración divina o demoníaca, sino en la naturaleza misma: en virtud de la posición concreta de los cuerpos celestes o de la disposición especial requerida en los mismos sujetos:

> Tales hombres tienen tal disposición por su horóscopo y la adquirieron a partir de los principios de la generación, pero de una manera bastante remota y casi en potencia; por eso cuando profetizan de hecho, además de esa disposición remota tienen otra disposición próxima [...] Que no está enteramente en poder del profeta vaticinar es evidente, puesto que muchas veces quieren hacerlo y no pueden, ya sea por falta de disposición en ellos ya sea por la diversa colocación de los cuerpos celestes, lo cual hace que sus oráculos no siempre resulten verdaderos, pues las estrellas no están siempre según el mismo y único movimiento. El vulgo lo atribuía a la lira de los dioses en su ignorancia de la verdadera causa, pues es costumbre del vulgo atribuir a demonios o ángeles aquellos hechos cuyas causas ignoran.[130]

Podemos concluir diciendo de nuevo que la teoría pomponazziana de la profecía representa la antítesis de la concepción savonaroliana: frente a la dimensión sobrenatural de la profecía por su origen y por su fin, en conexión con el fin sobrenatural de la religión, Pomponazzi señala su origen y su fin mundano-natural en relación con la finalidad y el origen natural de la religión. La dimensión política de la profecía y de la religión emanaba en Savonarola de la necesidad de que la vida política reflejara los valores cristianos, y fuera el testimonio de una humanidad purificada en camino hacia su fin trascendente. Sin embargo en Pomponazzi la dimensión política de la profecía y religión es directa y transparente: siendo el hombre un sujeto inserto en el cosmos y causa final del mismo, la religión es un don celeste para la mejor ordenación sociopolítica del colectivo humano, así como la profecía y los *mirabilia*. Profecía y *mirabilia* son especialmente frecuentes y magníficos en los tiempos de crisis, cuando los cielos deter-

minan una reordenación del colectivo humano. En Savonarola el cosmos es un testigo mudo e inactivo del itinerario de la humanidad hacia Dios y la política una expresión del buen orden cristiano encaminado hacia Dios; en Pomponazzi Dios está lejos y la religión y la profecía se manifiestan como una donación cósmica para la ordenación política inmanente del colectivo humano. Origen cosmológico y perspectiva política son la clave del hecho religioso y profético. Vemos pues, con claridad, que la teoría pomponazziana expuesta en el *De Incantationibus* estaba en la línea de la conceptualización que en la década de 1510 a 1520 había desarrollado Nicolás Maquiavelo. Se impone, por tanto, pasar al estudio de la teoría maquiaveliana de la profecía, estudio que nos mostrará una orientación similar a la de Pomponazzi, pero con una mayor elaboración de la función política del profeta y de su actividad.

D. La profecía en Maquiavelo: signo natural y reducción política

Si hemos de juzgar por las dos declaraciones explícitas de Maquiavelo sobre dos «profetas» contemporáneos podríamos pensar que el secretario florentino no cree en los profetas ni en la realidad de la profecía como «prenoción» divina o natural, esto es, como algo revelado a un particular por Dios o por el cosmos. Así, en carta a Francesco Vettori del 19 de diciembre de 1513 (con posterioridad a la famosa carta de 10 de diciembre en la que le comunicaba la redacción de *El príncipe*) Maquiavelo relata la predicación profética de Francesco de Montepulciano en los siguientes términos, claramente despectivos e incrédulos por la seguridad que le daba la teoría ya adquirida:

> Se encuentra en nuestra ciudad, polo de atracción de todos los charlatanes del mundo, un fraile franciscano medio ermitaño que, para tener mayor crédito en sus sermones, hace profesión de profeta; y ayer por la mañana en Santa Croce, donde predica, dijo *multa magna et mirabilia*: que

antes de que pasara mucho tiempo, de forma que quien tenga 90 años lo podrá ver, vendrá un papa ilegítimo, y tendrá a su lado falsos profetas, nombrará cardenales y dividirá la Iglesia. *Ítem*, que el rey de Francia sería aniquilado y dominaría en Italia uno de la casa de Aragón. Nuestra ciudad se vería devastada por el fuego y saqueada, las iglesias serían abandonadas y se hundirían, los sacerdotes dispersados y durante tres años se iba a estar sin celebrar el culto divino. Sobrevendrían peste y hambre grandísimas, en la ciudad no quedarían ni diez hombres y en las aldeas ni un par. Un diablo había habitado durante 18 meses un cuerpo humano y había dicho misa. Que dos millones de diablos estaban sueltos para llevar a efecto dicha cosa y que entraban en muchos cuerpos de difuntos sin dejarlos pudrirse para que falsos profetas y religiosos pudieran resucitar muertos y obtener crédito. Estas cosas me desanimaron ayer de tal manera que tenía que ir hoy a pasar un rato con la Riccia y no he ido; lo que no sé es si hubiera prestado atención a todo eso de tener que haber ido con el Riccio. El sermón yo no lo escuché, pues no frecuento tales chácharas, pero lo he oído contar así por todo Florencia.[131]

Por otra parte su carta a Ricardo Becchi (del 9 de marzo de 1498) sobre la predicación savonaroliana en los momentos finales del fraile, nos mostraba un Maquiavelo para el que la profecía savonaroliana y el recurso a Dios como inspirador eran «mentiras» y «adaptación a los tiempos», en suma: un recurso político para mantener su poder e influencia políticos en Florencia.[132]

Según todo ello la creencia del profeta en la «profecía» y su vinculación con Dios serían o bien estupidez, en el caso de que fuera una creencia auténtica (vendría a ser la atribución de realidad a un espejismo o ilusión subjetivas; este es el caso de Francesco de Montepulciano, aunque quizá se trate de un recurso «para tener mayor crédito en sus sermones»), o bien doblez e hipocresía al servicio de las necesidades políticas del momento (caso de Savonarola). En cualquier caso la «profecía» sería engaño, acompañada o no de autoengaño.

Sin embargo Maquiavelo cree en la realidad de la profecía, esto es, cree que en ocasiones hay auténticas profecías, al igual que cree en la realidad de los *mirabilia*. Tal creencia no

es una mera concesión al ambiente circundante, a la creencia del vulgo, sino el reconocimiento de un *hecho históricamente* documentado desde siempre (tanto por las historias antiguas como por la experiencia moderna) y *teóricamente* posible a partir de la cosmología vigente y de la relación del *kósmos* con el colectivo humano en él inserto. Lo encontramos afirmado con toda claridad en el lugar más explícito al respecto de toda la obra maquiaveliana: el capítulo 56 del primer libro de los *Discorsi*. En efecto, allí se nos dice:

> De dónde nazca yo no lo sé, pero se ve por los ejemplos antiguos y modernos que jamás sobreviene algún acontecimiento grave en una ciudad o en un país el cual no haya sido predicho o por adivinos o por revelaciones o prodigios o por otros signos celestes. Y para no alejarme de casa a la hora de probarlo, todo el mundo sabe con cuánta anterioridad predijo fray Jerónimo Savonarola la venida del rey Carlos VIII de Francia a Italia y cómo, además de eso, se dijo por toda la Toscana que se había oído y visto por el aire, encima de Arezzo, gentes armadas que combatían entre sí. Todo el mundo sabe también que antes de la muerte de Lorenzo el Magnífico la parte superior de la catedral fue herida por un rayo celeste, con grandes daños en todo el edificio. Todo el mundo sabe también que poco antes de que Piero Soderini, que había sido gonfaloniero vitalicio del pueblo florentino, fuese expulsado y privado de su puesto, el palacio de la señoría fue asimismo herido por un rayo. Podríamos añadir a todo ello otros muchos ejemplos, que sin embargo dejaré a un lado para evitar el aburrimiento. Referiré sólo lo que Tito Livio dice que sucedió antes de la venida de los galos a Roma: un tal Marco Cedicio, plebeyo, contó al Senado que a medianoche, cuando pasaba por la Vía Nueva, había oído una voz sobrehumana que le ordenaba que dijera a los magistrados que los galos se acercaban a Roma.

Hay, pues, profecía y *mirabilia*. Maquiavelo reconoce el hecho y reconoce, además, que Savonarola fue un «profeta» que predijo con anterioridad la invasión francesa de Italia. Maquiavelo constata también que profecía y *mirabilia* ocurren en momentos de crisis político-social, previamente a grandes mutaciones y eventos políticos extraordinarios. Hay,

por tanto, una conexión entre la profecía y el prodigio por un lado y los cambios o accidentes políticos por otro; se trata de una conexión que Maquiavelo no califica de causal, sino de semiológica: la profecía y los *mirabilia* son signos de «graves accidentes», de «cosas extraordinarias y nuevas» que se producen con posterioridad. Estos signos son «celestes», es decir, nos remiten a la cosmología, al papel de los cielos en el cosmos con respecto al mundo sublunar y al hombre. Como conclusión de las *Istorie fiorentine* (su última gran obra) Maquiavelo se refiere a la muerte (en 1492) de Lorenzo el Magnífico y nos dice —en un planteamiento similar al de *Discorsi*, I, 56— que:

> [...] el mismo cielo dio clarísimos signos de que de esa muerte se habrían de originar grandísimos males. Uno de esos presagios fue que en la altísima techumbre del templo de Santa Reparata cayó un rayo con tal violencia, que abatió una buena parte de aquel pináculo, dejando atónito y maravillado a todo el mundo. Doliéronse, pues, de su muerte todos sus conciudadanos y todos los príncipes de Italia [...] Los hechos demostraron bien pronto que había buenos motivos para aquel dolor, ya que, privada Italia de su consejo, los príncipes que en ella quedaban no supieron hallar la manera de acallar o de frenar la ambición de Ludovico Sforza, que gobernaba Milán en nombre del duque. Y esa ambición, apenas muerto Lorenzo, comenzó a producir la mala semilla que, poco más tarde, por no vivir ya quien hubiera podido sofocarla, arruinó Italia, y todavía continúa arruinándola.[133]

Si dirigimos nuestra atención ahora al capítulo final de *El príncipe* encontraremos otra referencia al problema que nos ocupa. Tras mostrar el estado de postración en que se encuentra Italia en el momento presente,

> [...] más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses, sin un guía, sin orden, derrotada, despojada, despedazada, batida en todas las direcciones por los invasores y víctima de toda clase de desolación [...] Así que permanece sin vida, esperando quién podrá ser el que la cure de sus heridas y ponga fin a los

> saqueos de Lombardía, a las extorsiones en Nápoles y en Toscana y le limpie esas sus llagas desde hace ya tanto tiempo emponzoñadas. Se puede ver cómo ruega a Dios que le envíe alguien para que la redima de estas crueldades y ultrajes bárbaros.

y en conexión implícita con la concepción de la historia según la cual, cuando la corrupción ha llegado a un grado máximo, la misma naturaleza produce los medios de reordenación hacia el bien,[134] Maquiavelo habla de los *mirabilia* divinos que actualmente se producen en Italia:

> Además de todo eso se ven aquí hechos extraordinarios sin parangón realizados por Dios mismo: el mar se ha abierto, una nube os ha mostrado el camino, ha manado agua de la roca, ha llovido aquí maná: todo concurre a vuestra grandeza. El resto lo debéis hacer vos. Dios no quiere hacerlo todo para no arrebatarnos la libertad de la voluntad y la parte de gloria que nos corresponde en esta empresa.

Ciertamente, Maquiavelo nos habla aquí de Dios como agente productor de los *mirabilia* y como exhortando al «príncipe nuevo» italiano a acometer la tarea favorecida y querida por Dios (tarea que, por ello, triunfará)[135] de reconstruir Italia, para que no todo sea obra de Él y se garantice la libertad humana. Pero aquí Maquiavelo hace retórica, esto es, usa persuasivamente el lenguaje con vistas a conseguir la adhesión y movilización del lector mediante la manipulación de sus creencias: realmente Italia «ruega a Dios que le envíe alguien que la redima de estas crueldades y ultrajes bárbaros».[136] Maquiavelo sabe, no obstante, que el reparto de la libertad de acción el hombre lo hace no con Dios, sino con la fortuna, es decir, con la «condición de los tiempos», con el engranaje de las ambiciones individuales y estatales (y acaso con el «girar de los cielos»): «para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control».[137] No podemos olvidar que el capítulo final de *El príncipe* es una «exhortatio» y que, por tanto, debe aplicar las

enseñanzas emanadas del capítulo XVIII en lo relativo a la relación del hombre *prudente* (el príncipe; el «sabio» de la tradición filosófica) con el *vulgo* y especialmente en cuanto al uso político o retórico de la religión. Esta «exhortatio» guarda una estrecha relación con el resto de la obra, pero es evidente que en los capítulos I-XXV (y en los *Discorsi*) Maquiavelo habla como teórico que expone la *realidad* (la «verità effettuale») de la política y del Estado y por ello no habla mucho de Dios y sí de los «cielos» como causa de esos *mirabilia* que significan o señalan las mutaciones políticas.

Pero notemos que el capítulo XXVI nos dice también que

> [...] pensando conmigo mismo si en Italia, en el momento actual, corrían tiempos que permitieran a un nuevo príncipe obtener honor y si aquí había materia que diera a un hombre prudente y capaz la oportunidad de introducir en ella una forma que le reportara a él honor y bien a la totalidad de los hombres de Italia, me parece que concurren tantas cosas en favor de un príncipe nuevo que yo no sé si ha habido otro tiempo más propicio que el actual. Y si, como ya he dicho [cap. VI], era necesario para ver la virtud de Moisés que el pueblo de Israel estuviera esclavo en Egipto, para conocer la grandeza del ánimo de Ciro que los persas estuvieran subyugados por los medos y la excelencia de Teseo que los atenienses estuvieran dispersos, de igual modo, en el momento presente, era necesario para conocer la virtud de un espíritu italiano que Italia se viera reducida a la condición en que se encuentra ahora [...] Y aunque hasta el presente se ha mostrado en alguno cierto destello que permitía juzgar que había sido destinado por Dios para su redención, sin embargo, después se ha visto cómo, en el momento más álgido de sus acciones era reprobado por la fortuna.

La situación contemporánea italiana de crisis y corrupción ofrece a la *virtud* de un particular la *oportunidad* de tomar el poder y configurarse como *príncipe nuevo* estableciendo un *nuevo orden político* («forma») que redunde en *honor* para él y en *bien* para Italia; es decir, Italia se encuentra en la misma situación que Israel, Persia y Atenas antes de la obra de Moisés, Ciro y Teseo; incluso en la misma situación que Florencia antes de la obra del profeta Savonarola.[138]

Es cierto que Maquiavelo habla de «Dios» y de la «redención de Italia» (*sic*), pero de nuevo se trata quí de retórica, pues donde dice «Dios y redención» hay que entender teóricamente *naturaleza* (cosmos o fortuna) y *ordenamiento político*, reducción evidente si —piensa Maquiavelo— el lector ha asimilado correctamente la teoría expuesta en todos los capítulos anteriores y ha comprendido los principios rectores de la política. Lo que podemos inferir de este pasaje es que el significado de las señales de los cielos (o, retóricamente hablando, de Dios) se descubre aquí abajo, en el mundo humano, en la *necesidad* política que descubre la virtud del profeta-príncipe nuevo y que él es capaz (con su sabiduría, poder y filantropía) de imponer a la materia humana. La naturaleza y los cielos, con sus prodigios y su profecía, señalan la crisis, el vacío, la mutación; pero la obra política misma es el resultado de la acción humana, de su virtud en lucha con la fortuna, con la condición de los tiempos. A veces la virtud triunfa (Moisés, Ciro...), a veces fracasa (Savonarola, César Borgia) ya sea por sus errores positivos ya sea por su inadecuación a la condición de los tiempos. En todo caso Maquiavelo pretende haber descubierto cómo es realmente el mundo de la política, la vida de los Estados.

Podemos decir, pues, que según Maquiavelo hay *mirabilia* y profecías que señalan la crisis, el cambio; su función es indicadora, advierten al hombre, pero es éste con su acción política el agente del cambio. Lo que sí debemos señalar ahora es esta correspondencia entre el cosmos (que da señales anticipadas) y el mundo humano con su movimiento político. ¿Cómo explicar esta correspondencia?, ¿cuál es la causa productora de las señales proféticas y maravillosas?

Con respecto al segundo interrogante Maquiavelo dice en un principio que ignora la respuesta: «De dónde nazca yo no lo sé [...] La causa de esto creo que ha de ser discurrida e interpretada por quien tenga conocimiento de las cosas naturales y sobrenaturales, lo cual no es nuestro caso».[139] Podemos decir, sin embargo, que la referencia al perito en cosas sobrenaturales (el teólogo) es fruto de la cortesía, pues Maquiavelo no cree en la acción divina sobrenatural. Esta sería la explicación destinada al vulgo, «explicación» necesaria por-

que la obra política se hace sobre el vulgo, pero el hombre prudente sabe que la explicación está en otra parte.[140] El hombre prudente (el sabio) conoce que la razón está en la naturaleza, en el cosmos. Y Maquiavelo ensaya una explicación natural:

> Podría ocurrir sin embargo que, estando este aire —como pretende algún filósofo— lleno de inteligencias que por virtud natural prevén las cosas futuras y tienen compasión de los hombres, les advierten con signos de este tipo a fin de que preparen las defensas convenientes.[141]

La naturaleza, pues, advierte al hombre para que éste se prepare. A nosotros puede parecernos ridículo que el mundo se preocupe de la miseria humana y le envíe señales. Sin embargo, la cosmología contemporánea a Maquiavelo (aquella que él compartía porque no había otra) lo veía «natural»: el *kósmos* era una unidad en la que cada una de sus partes estaba vinculada al conjunto de la «machina mundi», recibiendo sus ecos y sintiendo su influjo; lo que se podía decir de astros, animales, plantas y minerales se podía decir también (incluso con más motivo) del hombre; ¿no decía Ficino que el hombre está unido al mundo por un vínculo comparable al del feto con su madre?[142] Para Maquiavelo, además, la política y el Estado son manifestación de la naturaleza humana, manifestación del curso y confrontación de las pasiones naturales (ambición, etc.), y el cosmos o la naturaleza es una estructura unitaria y trabada. Lo absurdo para Maquiavelo y sus contemporáneos sería que la naturaleza humana, la política y la historia fueran independientes de la totalidad del mundo. Es plausible, pues, pensar que las crisis humanas encuentran un eco en la máquina del cosmos. Además, también Maquiavelo señala con frecuencia este carácter unitario y trabado del cosmos con el gobierno celeste del mundo sublunar:

> Potencia oculta que en el cielo se nutre
> entre las estrellas que él girando encierra,
> a la naturaleza humana poco amiga,
> para privarnos de paz y darnos guerra,

para quitarnos toda paz y todo bien,
mandó dos furias [ambición y avaricia] a habitar en tierra;

Mira las estrellas y el cielo, mira la luna,
mira los otros planetas andar errando
ora arriba ora abajo sin pausa alguna.
A veces el cielo sientes tenebroso y a veces
lúcido y claro, y así nada en la tierra
viene en su estado perseverando.
De aquí nos nace la paz y la guerra,
de aquí derivan los odios entre aquellos
a quienes juntos un muro y un foso encierran.[143]

El hombre era visto, además, por la cosmología contemporánea, como causa final del cosmos. ¿Es extraño, pues, que en una situación de crisis, de corrupción y consecuentemente de mutación políticas, la naturaleza produzca prodigios con los que advertir (a partir de la gobernante región de los cielos) a ese colectivo humano que es una entidad natural muy relevante en el cosmos? Esta conexión de las vicisitudes humanas con el cosmos, la producción de hechos naturales extraordinarios con vistas a la salud humana, la encontramos confirmada en otro pasaje maquiaveliano. Hablando de las catástrofes naturales por peste, hambre o inundaciones (catástrofes que «vengano dal cielo») Maquiavelo nos dice:

> Que estas inundaciones, pestes y hambres advienen me parece indudable, porque todas las historias están llenas de ellas [...] y porque *parece razonable que así sea* ya que la naturaleza (al igual que en los cuerpos simples, cuando se ha congregado excesiva materia superflua, se mueve por sí misma muchas veces y lleva a cabo una purgación que revierte en la salud de dicho cuerpo) lo mismo ocurre en este cuerpo compuesto que es la sociedad humana: cuando todos los países están llenos de habitantes de manera que no pueden vivir donde están ni trasladarse a otro sitio por estar ocupados y llenos todos los lugares; y cuando la astucia y *la maldad humana* ha llegado al punto a que puede llegar, conviene necesariamente que el mundo se purgue por uno de esos tres procedimientos *con el fin de que los hombres, devenidos* pocos y abatidos, vivan más cómodamente y se hagan mejores.[144]

El paralelismo de este pasaje con los ya mencionados anteriormente (*Discorsi*, I, 56; *El príncipe*, XXVI e *Istorie*, VIII, 36) es claro: la profecía y los *mirabilia* son hechos naturales causados por el cosmos y su parte más noble (los cielos) para mejorar el estado de la humanidad, tanto por la conexión y simpatía del conjunto del cosmos, como por la relevancia del hombre (causa final) en el mismo. Maquiavelo, pues, interpreta la profecía en una dirección naturalista, frente a Savonarola (aunque se inclina a pensar que el sobrenaturalismo del fraile es retórica política) y en la línea de Ficino y sobre todo de Pomponazzi. Sin embargo, hay un rasgo decisivo que individualiza la explicación maquiaveliana frente a Ficino y Pomponazzi: su reduccionismo político; su conciencia de que el hombre-sujeto natural es el agente de su propio mundo y que las señales celestes encuentran únicamente sentido constructivo en la lectura política del profeta-príncipe nuevo, que reconoce en la necesidad política emanada del choque de las pasiones humanas la conducta correcta a seguir.

Todo ello sin embargo no niega a Dios, pues Maquiavelo no es ateo, aunque por supuesto sí lo fuera para sus detractores cristianos del siglo XVI. En cualquier caso, como en Ficino y Pomponazzi, también en Maquiavelo emerge el cosmos —la naturaleza— como una estructura legal en cuyo seno está el hombre, una entidad natural (tanto en su dimensión individual como colectiva, «el corpo misto de la umana generazione») con una finalidad natural y con una *religio* que apela a Dios, pero que realmente vincula al hombre con el hombre en el Estado y en el cosmos y cuya función es política.

Así pues, la teoría maquiaveliana (pensada en la crisis italiana para contribuir a su superación) presupone en su afirmación de la ciencia política (con todas sus consecuencias prácticas) como única vía de salida el paso a segundo plano de la teología, de Dios, del sobrenaturalismo y de la trascendencia humanas para afirmar la realidad fundamental del cosmos-naturaleza y de una humanidad natural inmanente al cosmos y conectada con él. Estado y religión se afirman, pero lejos de ser el Estado una forma de organización de la humanidad en su camino hacia Dios bajo la égida de la religión

revelada, constituyen algo muy distinto: la religión es un vínculo social que el Estado debe instrumentalizar a su servicio y el Estado un organismo natural en el que la naturaleza humana con sus pasiones confrontadas encuentra su «redención», es decir, su organización constructiva (aunque siempre provisional y efímera por las limitaciones de la inteligencia) en el marco de la inmanencia cósmica.

Ha llegado, pues, el momento de insertar las divergentes concepciones de la profecía (concepciones que respondían a la crisis espiritual y política de la Italia contemporánea) que encontramos en nuestros autores en el marco general que le da pleno sentido: su concepción del hombre y de la religión en la tensión entre los dos polos o solicitudes contrapuestos: Dios y mundo, trascendencia e inmanencia, dignidad del hombre natural o miseria del hombre caído por el pecado.

NOTAS

1. Tomamos estos datos de la edición de A. Crucitti: *Compendio di rivelazioni e Dialogus de veritate prophetica*, Edizione Nazionale delle opere di G. Savonarola, Roma, 1974, p. 386.

2. Así habla la Virgen a Savonarola al final del *Compendio*, *loc. cit.*, pp. 111-113: «Irás y darás esta respuesta a mi querido pueblo: dirás que es verdad que son unos pecadores y que por sus iniquidades merecen todo mal, especialmente por las infidelidades de muchos, que no quieren creer lo que tú les has venido anunciando desde hace tantos años, cuando mi Hijo les ha dado ahora ya tantas señales que no tienen excusa para no creer [...] Por eso repréndeles y diles que dejen de ser reacios a creer porque Dios se irritaría con ellos. Sin embargo por las muchas oraciones realizadas en el cielo por los bienaventurados y en la tierra por los justos, Dios me ha concedido plena potestad. Pues bien, todas las gracias que les fueron prometidas por Dios serán devueltas, esto es, la ciudad de Florencia será más gloriosa, más poderosa y más rica de lo que haya sido nunca y extenderá sus alas más de lo que lo haya hecho con anterioridad y bastante más de lo que muchos piensan».

3. Sobre los detractores de Savonarola en este momento véase D. Weinstein: *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1970, pp. 227-239.

4. Sobre la apología de Savonarola en general véase Weinstein, *loc. cit.*, pp. 240-246. Sobre Gianfrancesco Pico como teórico de la profecía en el marco del savonarolismo volveremos más adelante. Del *Oraculum de novo*

seculo de Nesi ya hemos tratado con anterioridad (*vid. supra*, pp. 22 ss.). Sobre G. Benigno Salviati remitimos al amplio estudio de Cesare Vasoli recogido en *Profezía e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, 1974, pp. 17-127 (especialmente pp. 57-83).

5. *Prediche sopra Ageo*, Edizione Nazionale delle Opere di G. Savonarola, a cura di L. Firpo, Roma, 1965, p. 1.

6. *Ibídem*, pp. 1 y 2.

7. *Ibídem*, p. 24.

8. *Compendio*, pp. 72 y 94 ss. Las pp. 95 ss. describen pormenorizadamente las jerarquías celestes-angélicas. Savonarola pretende haber tenido la *visión* de todo aquello, de la Virgen y haber dialogado con esta última.

9. *Prediche sopra Ageo*, pp. 9-16.

10. *Compendio*, p. 22; cfr. la ulterior argumentación pp. 51 ss.

11. Véase *Compendio*, p. 35.

12. Contra la astrología adivinatoria había arremetido Pico en su obra más extensa; las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* publicadas póstumamente en 1495 por los savonarolianos. A finales de 1497 o comienzos de 1498 Savonarola, basándose en gran medida en la obra de Pico, atacó la astrología en su *Tratato contra li astrologi*. Gianfrancesco Pico continuará la denuncia savonaroliana en sus obras *De rerum prænotione* (terminada en 1504), *Quæstio de falsitate astrologiæ* (*circa* 1510) y el *Examen vanitatis doctrinæ gentium et veritatis christianæ disciplinæ* de 1520.

13. *Compendio*, pp. 32 ss.

14. *Ibídem*, p. 55. En p. 5 había declarado que «gli profeti imparano da Dio quello che e'predicano a'popoli».

15. Véase *Dialogus de veritate prophetica*, p. 301 ss.

16. *Compendio*, p. 24 ss. La profecía, pues, presupone —en el profeta y en su auditorio— la fe como «iluminación sobrenatural». Así el *Dialogus* define la fe como «supernaturale lumen quod intellectum nostrum ad assentiendum firmiter his quæ non videntur sed divinitus revelantur inclinat», p. 260.

17. *Prediche sopra Ageo*, p. 59

18. *Dialogus*, pp. 264 ss. y 267 (la cursiva es nuestra).

19. *Dialogus*, p. 291.

20. *Dialogus*, p. 294.

21. *Dialogus*, p. 295.

22. *Compendio*, p. 60.

23. Cfr. *Dialogus*, pp. 309 ss.

24. *Dialogus*, p. 307.

25. *Dialogus*, p. 315 y 320.

26. *Ibídem*, p. 260 (la cursiva es nuestra).

27. Recordemos su apoyo material y literario al profeta savonaroliano Pietro Bernardo.

28. Nuestras citas de esta obra se harán por la edición de las obras completas: *Opera omnia Ioannis Francisci Pici Mirandulæ domini*, Basilea, 1557.

29. *De rerum prænotione*, *loc. cit.*, pp. 372 ss.

30. Cfr. el capítulo I, XII: «De speciebus prænotionis», pp. 401 ss.
31. *De rerum prænotione*, p. 404.
32. *Ibídem*, pp. 404 ss.
33. *Ibídem*, pp. 399 ss.
34. *Ibídem*, p. 399.
35. *Ibídem*, pp. 438-466.
36. *Ibídem*, p. 438.
37. *Ibídem*, pp. 438 ss.
38. *Ibídem*, III, cap. III-VII.
39. Libro VIII, pp. 675-681.
40. *Ibídem*, p. 675.
41. *Ibídem*, p. 676.
42. *De rerum prænotione*, pp. 395 ss. y 398 ss.
43. *Ibídem*, pp. 466 ss.
44. *Ibídem*, pp. 466 ss.
45. *Ibídem*, p. 410. Pico dedica a la *prænotio divina* o profecía el segundo libro del *De rerum prænotione*.
46. *Vid.* el texto cit. *supra*, pp. 92 ss.
47. *De rerum prænotione*, pp. 410, 412.
48. Sobre la crítica de la capacidad natural humana de conocer véase Ch.B. Schmitt: *Gianfrancesco Pico della Mirandola and his Cristique of Aristotle*, The Hague, 1967.
49. *De rerum prænotione*, p. 418 (la cursiva es nuestra). Un ejemplo interesantísimo de avicenismo en Florencia nos lo ofrece la obra de Andrea Cattani de Imola, *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*, publicada muy probablemente en 1504. Cattani era médico y profesor encargado de explicar el *De anima* aristotélico; en esta obra trata de explicar naturalmente el hecho profético y diferentes *mirabilia* a partir de Avicena, cuya doctrina estaba convencido de que concordaba con la fe cristiana. La obra de Cattani anticipa en gran medida el *De Incantationibus* pomponazziano, si bien Pomponazzi (como veremos) trata de elaborar una explicación naturalista explícitamente contraria a la de Avicena, con la cual por otra parte simpatiza Ficino. Sobre Cattani *vid.* la noticia de Garin en *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 1981, pp. 35-37.
50. Cfr. *De rerum prænotione*, pp. 419-421. Una línea de crítica relativamente similar (el vínculo del alma al cuerpo y la necesidad de mediaciones) seguirá Pomponazzi en el *De Incantationibus*, si bien compartirá con Avicena y Ficino en contra de Pico la alta evaluación de la fuerza de la imaginación y su capacidad de producir efectos naturales *ad extram*.
51. Cfr. la crítica de esta facultad desarrollada en el *Liber de imaginatione*.
52. *De rerum prænotione*, p. 423.
53. Cfr. especialmente V, 8 («Fortuita a cœlo per se non pendere, sed nec præterita, nec quæ ad alios attinent ex ulla posse constellatione prævideri, nec item futura multo post tempore a præsenti constellatione posse produci»); V, 9 («Auspicationes quæ electiones dicuntur vanas esse et nullas; item nec mores hominum, nec bonas aut malas leges a cœlo pendere, corporeas quoque dispositiones ab eo non effici») y V, 10 («Cœlum non

posse signum esse rei illius cuius causa non sit: divina item miracula a cœlo nec fieri nec significari»). Pico niega, pues, la línea ficiniana de representación (pensemos en su doctrina de la adscripción saturniana de la complexión melancólica y en la aceptación de la doctrina de las grandes conjunciones) y la posterior explicación pomponazziana de *mirabilia* y profecía por la causalidad celeste. En los dos próximos apartados del presente capítulo tendremos ocasión de comprobarlo.

54. El *De insomniis* fue traducido por Ficino en 1489 y publicado en la edición de las *Opera omnia* de Ficino (Basilea, 1576, pp. 1.968-1.978). Su tema es el poder natural de la imaginación y el *spiritus*. Sobre esta obra véase el artículo de R.Ch. Kissling: «The OXHMA-PNEYMA of the Neoplatonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene», *American Journal of Philolgy*, 43 (1922), pp. 318-330.

55. *De rerum prænotione*, p. 627. Cfr. p. 668: «cum Magiam dicimus artem faciendorum mirabilium intelligimus, nec ope naturæ, nec Dei, sed dæmonis».

56. Véase *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, 1978, pp. 65 ss. Sobre la actitud de Giovanni Pico ante la magia véase F.A. Yates: *G. Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1982, cap. V.

57. *De rerum prænotione*, p. 631.

58. *Ibídem*, p. 645: «[...] Græcos platonicos quosdam in nostram linguam male translatos». Ya antes ha atacado el *De Insomniis* de Sinesio; ahora atacará la traducción de Proclo.

59. Ficino: *Opera omnia*, pp. 1.918 y 1.919. El texto de Proclo, representante paradigmático de la estructura conceptual mágico-naturalista con su base en la divinidad del cosmos vivo, ha sido traducido al francés por A.J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, *L'astrologie et les sciences occultes*, París, 1981, pp. 134-136.

60. *De rerum prænotione*, p. 649.

61. Cfr. el análisis de la crítica del joven Pico en D.P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1975, pp. 146-151. Sobre la magia del *De vita cœlitus comparanda*, en el que la presencia del *Picatrix* y del *Asclepius* hermético es notable, véase Walker, *op. cit.*, pp. 3-59, F.A. Yates, *G. Bruno y la tradición hermética*, cap. IV y V. Perrone Compagni: «La magia cerimoniale del *Picatrix* nel Rinascimento», *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli*, vol. LXXXVIII (1977), pp. 279-330, especialmente pp. 287-302.

62. *De rerum prænotione*, p. 669.

63. Cfr. el prefacio de la traducción de Plotino, cit. *supra* pp. 36 ss.

64. Esta es la explicación natural, asumida por Ficino y por Pomponazzi en el *De Incantationibus*, de fenómenos como la *fascinación* y el *maleficio*, desde el proceso de enamoramiento hasta el «mal de ojo». Cfr. *Theologia platonica* XIII, 4 (edición Marcel, vol. 2, pp. 233 ss.; *Opera*, p. 300) y nuestro artículo «Amor, Spiritus, Melancholia», *Artifex*, 2 (1984), pp. 17 ss.

65. Como seguidor de Platón y de la «prisca theologia» Ficino tiene una concepción cosmológica de los *dæmones* (entidades compuestas de un alma racional y un cuerpo aéreo dócil a la misma), incluso positiva en tanto que

los demonios son mediadores entre los cielos y el mundo elemental; véase *Comentario al Banquete de Platón*, VI, 3 y 4, cit. parcialmente *supra* pp. 63 ss. Sin embargo como cristiano no puede dejar de tener una concepción negativa de los mismos y rechazar la magia demoníaca derivada del contacto con ellos (cfr. la *Apología* al *De vita cœlitus comparanda*, *Opera*, p. 573). Aquí se muestra la ambigüedad del programa ficiniano y la dificultad de conciliar los dos polos de la disputa: Gianfrancesco Pico verá en el naturalismo ficiniano demonolatría implícita y rechazará en consecuencia la distinción ficiniana entre magia espiritual y demoníaca (*Opera*, p. 573; *vid.* asimismo D.P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, pp. 45-53); Pomponazzi negará la existencia de *dæmones* y hará a toda la magia natural; Agrippa de Nettesheim y Bruno (este último ya en clara oposición con el cristianismo) aceptarán la magia demoníaca como magia legítima y natural en un sentido amplio del término.

66. P.O. Kristeller: *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, p. 339.

67. *Theologia Platonica*, XIII, 4 (ed. Marcel, vol. II, p. 235; *Opera*, p. 301).

68. *Ibídem*, pp. 230 y 236 (ed. Marcel), *Opera*, pp. 298 y 301. Es interesante la mención de Avicena y sus seguidores entre las autoridades, pues, como veremos, en su explicación de *mirabilia* y profecía Ficino adopta la tesis aviceniana del poder del alma vuelta a sí sobre la materia.

69. *Opera*, p. 616. Notemos que los rasgos que hacen posible la profecía por el alma coinciden con los que ésta debe poseer para hacerse «instrumento divino» y obrar *mirabilia*. El paso lo da el propio Ficino extendiendo al cosmos y al alma la divinidad que savonarolismo y cristianismo limitaban al creador.

70. Cfr. el prólogo a la *Theologia platonica*: «Por eso quien lea con atención las obras de Platón que desde hace tiempo he traducido al latín encontrará ciertamente todo, pero especialmente estas dos verdades esenciales: el culto devoto de un Dios conocido y la divinidad de las almas, verdades en las que reside toda comprensión de las cosas, toda regla de conducta y toda felicidad. Y eso tanto más cuanto que, sobre estas cuestiones, la manera de pensar de Platón es la que con preferencia a todos los filósofos eligió san Agustín para imitarla por ser la más cercana a la verdad cristiana, afirmando además que si se cambiaran unas pocas cosas los platónicos serían cristianos».

71. *Comentario al Banquete de Platón*, VI, 3 (*Opera*, p. 1.343). Recordemos que el alma (humana) «natura sua divina est et quando in se revertit exercet suam divinitatem».

72. *Ibídem*, VI, 4 (*Opera*, p. 1.343).

73. El proceso cósmico de producción de la profecía es similar al de la poesía, cosa no extraña porque ya Platón (en el *Ion* y en *Fedro*, pp. 244 ss.) había hecho de profecía y poesía dos formas de la *theia mania*(«furor divinus» en la traducción de Ficino), esto es, de la «alienatio mentis a Deo». En su *Comentario al Ion* (*Opera*, pp. 1.281-1.284) Ficino había establecido la cadena cósmica descendente de la influencia o inspiración poética llegando incluso a establecer una afiliación particular de los diferentes poetas a las diferentes musas, esto es, a las diferentes almas planetarias.

74. *Theologia platonica*, XIII, 2 (ed. Marcel, vol. II, pp. 205 ss.; *Opera*, p. 288). Frente a Savonarola y Gianfrancesco Pico, Ficino pone al mismo nivel la *prænotio* pagana y cristiana.

75. *Ibídem.*

76. Recordemos la tesis plotiniana de la identidad entre *theoria* (contemplación) y *poiesis* (producción): toda contemplación se traduce en la producción de un objeto y la producción es tanto más superior ontológicamente cuanto más alta es la contemplación que la genera. Véase el hermoso pasaje plotiniano de *Enéada*, III, 8, 4. Con ello, además, se establecía el estricto paralelismo de antropología o antrpogénesis y cosmología o cosmogénesis.

77. *Comentario al Banquete de Platón* III, 3 (ed. Marcel, p. 165; *Opera*, p. 1.330). Sobre la cosmología ficiniana véase lo ya dicho anteriormente en pp. 58 ss. y nota 12.

78. *Theologia platonica*, XIII, 2 (ed. Marcel, p. 206; *Opera*, p. 288).

79. *Ibídem* (ed. Marcel, p. 207; *Opera*, p. 289). A los grados ontológicos de Inteligencia-Razón-Ídolo corresponden los niveles epistemológicos de Ideas-Razones(*logoi*)-Fantasía. Esta doble pasión o afecto del alma hacia la inteligencia y el cuerpo (en el que inserta las semillas derivadas de su contemplación) la encuentra Ficino alegóricamente expresada en el mito de las dos Venus del segundo discurso del *Banquete* platónico; véase *Comentario al Banquete de Platón* (ed. Marcel, pp. 153-155; *Opera*, pp. 1.326 ss.). Con ello Ficino efectuaba una decisiva aportación a la teoría del arte y al ennoblecimiento del artista como contemplativo; *vid.* A. Chastel: *M. Ficin et l'Art*, Ginebra-Lilla, 1954, pp. 121 ss. y E. Panofsky: «El movimiento neoplatónico en Florencia y el norte de Italia (Bendinelli y Tiziano)», en *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1972, pp. 200 ss.

80. *Theologia platonica*, XIII, 2 (ed. Marcel, p. 207; *Opera*, p. 289). *Vid.* también Kristeller: *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, pp. 402 ss., donde Kristeller trata también de las dos cópulas de alma y cuerpo (el «vehículo astral» del alma y el *spiritus* derivado de la sangre) que Ficino no menciona en este capítulo de la *Theologia platonica*.

81. *Theol. Plat.*, XIII, 2 (ed. Marcel, p. 207 ss.; *Opera*, p. 289).

82. *Ibídem* (ed. Marcel, pp. 208 ss.; *Opera*, p. 289); la cursiva es nuestra.

83. *Ibídem* (ed. Marcel, pp. 209 ss.; *Opera*, p. 290).

84. *Ibídem* (ed. Marcel, pp. 211 ; *Opera*, p. 290).

85. *Ibídem.*

86. *Ibídem.* Sobre este punto *vid.* Kristeller: *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, pp. 408 ss.

87. *Ibídem* (ed. Marcel, pp. 211 ss.; *Opera*, p. 290 ss.).

88. *Ibídem* (ed. Marcel, p. 230; *Opera*, pp. 298 ss.). Vemos, pues, de nuevo en función la teoría del doble apetito natural del alma hacia lo superior y lo inferior. Sobre ello *vid.* Kristeller: *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, pp. 422 ss. y la formulación precisa de Ficino: «Ascendit autem [ratio] in mentem supernorum capiendorum amore, descendit in potentiam infimam amore inferiorum gubernandorum. Merito cum sit utrorumque media, diligit utraque» (*loc. cit.*, p. 231; *Opera*, p. 291).

89. Cfr. *Theologia platonica*, XVI, 7 (ed. Marcel, pp. 131 ss.; *Opera*, p. 379).

90. *Theol. Plat.*, XIII, 2 (ed. Marcel, pp. 212 ss.; *Opera*, p. 291).

91. *Ibídem*, p. 213 (*Opera*, p. 291). Inmediatamente después Ficino se pregunta por el canal transmisor de esta información acerca de las catástrofes y si en su tratamiento general se orienta hacia una explicación de tipo aviceniana por el poder del alma sobre el cuerpo y la conexión simpática de nuestro ídolo con el ídolo universal, ahora establece una cadena de mediaciones cosmofisiológicas que recuerdan la línea de argumentación antiaviceniana de Pomponazzi en el *De Incantationibus*. He aquí el texto de Ficino: «¿De qué manera esto? La potencia de los ídolos superiores que producirá las lluvias configura de antemano con vista a las lluvias las órbitas de los cielos, las cuales humedecen el aire y este aire húmedo pone en movimiento nuestra flema, es decir, el humor acuoso, y la flema el espíritu por la parte en que el espíritu mismo es acuoso. Puesto que el espíritu es un vapor de la sangre y la sangre contiene los cuatro humores hay en el espíritu las cuatro potencias de los humores y de los elementos. Pues bien, esta potencia acuosa del espíritu, provocada por la flema, excita la potencia vivificadora de nuestra alma por la parte en que la potencia vivificadora posee los gérmenes de los elementos acuosos. Esta potencia despierta aquellas imágenes pertinentes a la flema que están en la fantasía y en la razón en estado de desocupación, de manera que nos representamos inmediatamente ríos, lluvias, serpientes, anguilas, peces y cosas semejantes».

92. Cfr. *Theol. Plat.*, p. 236 (*Opera*, p. 301), citado *supra*, pp. 106 ss.

93. «Puesto que el alma realiza sus operaciones de movimiento y sensación en el cuerpo por mediación del espíritu, como más cercano a ella, cuando como consecuencia de la fatiga los espíritus se disuelven en los miembros exteriores o bien que como consecuencia de los vapores y humores quedan obstruídos los canales del cerebro por medio de los cuales esos espíritus, aptos para la sensibilidad y el movimiento, se transmiten de ordinario a los cuerpos, entonces el alma se recoge a sí misma y ya no se ocupa ni de sentir las cualidades corporales ni de gobernar o mover los miembros del cuerpo ni de tratar los asuntos exteriores», *ibídem*, p. 214 (*Opera*, p. 292). Sobre el *spiritus* y su función mediadora remitimos a nuestro trabajo «Amor, Spiritus, Melancholia», *Artifex*, 2 (1984).

94. *Theologia platonica*, XIII, 2 (ed. Marcel, p. 214; *Opera*, 292). Como ilustración y explicación en este marco teórico de la profecía durante el sueño, Ficino traducirá más tarde al latín (en 1488-1489) una obra clásica: el *De Insomniis* de Sinesio de Cirene (*Opera*, pp. 1.968-1.978). Ya nos hemos referido anteriormente a la crítica del joven Pico a la obra de Sinesio y por tanto, indirectamente, a la teoría ficiniana de la profecía; *vid. supra*, p. 101. Frente al sectarismo savonaroliano, con su estricta separación de profecía cristiana y pseudoprofecía no cristiana de origen divino y demoníaco respectivamente, Ficino ilustra los distintos tipos de *vacatio* con ejemplos, igualmente válidos por su origen natural-divino idéntico, del mundo pagano y de la tradición judeocristiana.

95. *Ibídem*, p. 219 (*Opera*, p. 294); cfr. asimismo p. 202 (*Opera*, pp. 286 ss.).

96. *De vita cœlitus comparanda*, cap. 2 (*Opera*, p. 533). Sobre la teoría ficiniana de la melancolía *vid.* R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxl: *Saturn and Melancholy*, Londres, 1964 y M.A. Granada: «Amor, Spiritus, Melancholia», *Artifex*, 2 (1984), pp. 19-23.

97. Naturalmente nosotros estudiaremos el *De Incantationibus* y podremos comprobar su importancia y radicalismo. Por lo que hace referencia al *De fato*, podemos ver la importancia contemporánea de la problemática en él abordada si recordamos que cuatro-cinco años más tarde estallaría la disputa entre Erasmo (*De libero arbitrio*) y Lutero (*De servo arbitrio*) sobre la misma cuestión, si bien —por supuesto— al tratamiento escriturístico y cristiano de Erasmo y Lutero se contrapone el examen puramente filosófico y cosmológico de Pomponazzi.

98. Sobre este particular remitimos al estudio de G. Zanier: *Ricerche sulla diffusione e fortuna del "De Incantationibus" de Pomponazzi*, Florencia, 1975, cap. II.

99. Es un deber recordar que su historia ha sido magistralmente tratada por Delio Cantimori en su gran obra *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, 1939. Sobre la personalidad médica y los intereses de Gratarolo véase L. Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*, vol. V, Nueva York, 1941, cap. 28.

100. Sobre estos puntos véase la introducción de H. Busson a P. Pomponazzi: *Les causes des merveilles de la nature ou les Enchantements*, París, 1930; J.R. Charbonnel: *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, París, 1919; T. Gregory: *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel seicento*, Nápoles, 1979, y la literatura allí mencionada.

101. Podemos reconstruir la requisitoria de Panizza por la carta respuesta de Pomponazzi que precede a la edición de 1556. Nuestra edición del *De Incantationibus* (la reimpresión anastática de Olms Verlag publicada en 1970 a partir del texto de 1567) carece de esta epístola, la cual aparece sin embargo traducida al francés por H. Busson en la traducción francesa (parcial) del *De Incantationibus* que hemos mencionado en la nota precedente.

102. *De Incantationibus*, Basilea, 1567, p. 120.

103. *Ibídem*.

104. *Ibídem*, p. 298: «Qui ad mentem Aristotelis aliquas substantias immateriales præter intelligentias mouentes orbes ponunt, minime Aristotelici dicendi sunt, imo prorsus ab eius dogmate alieni habeantur».

105. *Ibídem*, pp. 19 ss. Cfr. asimismo p. 131.

106. Educación y articulación política es el fin de la religión. Sobre este punto trataremos en el siguiente capítulo.

107. «A veces algunos hombres, conocedores de los cuerpos que actúan de esta manera, producen algunos efectos que el vulgo al verlos y desconocer su causa oculta cree efectuados por Dios, por ángeles o por demonios, y atribuye a estos taumaturgos un comercio con ángeles o demonios y conversaciones con ellos, los cuales les instruirían en muchas cosas y les comunicarían con anterioridad muchas cosas», *De Incantationibus*, p. 23.

108. *De Incantationibus*, pp. 21 ss. Se trata de las dos primeras hipóte-

sis del primer conjunto (cap. III). A efectos de exponer con la mayor completud posible el modelo pomponazziano efectuamos esta reconstrucción. Pomponazzi funda esta primera hipótesis en la autoridad de Alberto Magno, Ficino y Plinio; es indudable que responde a la cosmología dominante.

109. *Ibídem*, p. 26. Se trata de la hipótesis cuarta del cap. III. Esta es la base de la diferenciación natural de los seres humanos; cfr. p. 26: «Por eso unos hombres se inclinan de forma natural hacia una virtud o vicio y otros a virtudes y vicios distintos o incluso opuestos. Por eso establece Platón, y Aristóteles lo aprueba, que los niños aprenden aquellas artes y ciencias a que se sienten inclinados puesto que de lo contrario o no adelantan nada o muy poco. De ahí que algunos hombres nos parezcan dioses, otros bestias y otros seres inanimados».

110. *Ibídem*, p. 27.

111. *Ibídem*, pp. 116-119 y 124.

112. En el capítulo siguiente veremos la conexión de estos puntos con la historia natural de las religiones y los avatares de los imperios: los grandes cambios, tan importantes para la humanidad y sus príncipes, son anunciados por prodigios y profetas.

113. *De Incan.*, pp. 28 y 50 ss. Se trata de las hipótesis 5-7 del capítulo III.

114. *Ibídem*, pp. 31-35. En Ficino la «experiencia» se usaba para legitimar la autonomía del alma sobre su instrumento corporal, su independencia y su poder sobre la materia, desde una perspectiva aviceniana. Pomponazzi criticará, como veremos enseguida, la representación aviceniana.

115. *Ibídem*, pp. 35 y 36.

116. Esta es precisamente la explicación ficiniana. Cfr. el análisis anterior de la teoría ficiniana y los textos citados en pp. 113 ss.

117. *De Incant.*, pp. 52 ss.

118. *Vid.* nuestro trabajo «Amor, Spiritus, Melancholia», *Artifex*, 2 (1984), pp. 16 ss.

119. *De Incant.*, p. 120. Se trata de la quinta hipótesis del cap. X.

120. *Ibídem*, p. 123. Cfr. Lenoble: *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, 1942, pp. 115 ss.

121. *De Incant.*, pp. 125-127. Ya Ficino había señalado, en su comentario al *Ion*, la cadena cosmológica de la inspiración poética y la afiliación astral del poeta.

122. *De Incant.*, pp. 132 y 133.

123. *Ibídem*, p. 137.

124. *De Incant.*, pp. 139 ss.

125. *Ibídem*, pp. 143 ss. (la cursiva es nuestra). El texto pomponazziano evoca la similar tesis ficiniana de que «a summo ad imum omnia per media transeunt»; *vid. supra*, p. 109.

126. *Ibídem*, p. 140; cfr. pp. 227 ss.: «Estos profetas son de una disposición muy parecida, pues casi todos son melancólicos».

La mitificación de la melancolía, como ya hemos señalado, había sido obra de Marsilio Ficino, quien había unido precisamente las consideraciones de los *Problemata* aristotélicos con la doctrina platónica del «furor divino» y había ennoblecido la influencia del planeta Saturno, el instigador

de la melancolía. Pomponazzi, sin embargo, se mantiene más cerca de la tradicional evaluación médica de la melancolía como afección patológica. En todo caso, frente a la conexión astral-melancólica de la profecía que observamos en Ficino y Pomponazzi, Savonarola rechazaba explícitamente que el verdadero profeta lo fuera por melancolía e influjo celeste.

127. *Ibídem*, p. 142 y cfr. pp. 130 ss.: «los dioses y la naturaleza gobiernan las cosas inferiores y las disponen en pro de la mejor condición del universo [...] Por eso conviene que los cielos produzcan hombres tales como decimos en favor de la perfección y necesidad del universo».

128. *Ibídem*, pp. 149, 153.

129. *Ibídem*, p. 283.

130. *Ibídem*, p. 230.

131. Machiavelli: *Opere*, vol. VI, pp. 308 ss.

132. *Vid. supra*, nuestro primer capítulo.

133. *Istorie Fiorentine*, VIII, 36. Sobre los prodigios que acompañaron la muerte de Lorenzo cfr. la narración de Francesco Guicciardini en sus *Istorie Fiorentine* (cit. *supra*, p. 134). Debido a que las *Istorie* son un encargo de la familia Medici, Maquiavelo ennoblece la figura de Lorenzo el Magnífico. Lo que nos interesa señalar, sobre todo con vistas a nuestra exposición ulterior, es que los prodigios eran *señal* del desastre italiano que se avecinaba, pero para Maquiavelo está claro que la *causa* del desastre mismo (más allá de cualquier vinculación cósmica y de la conciencia de los mismos italianos) reside en la indolencia e ignorancia política de los príncipes italianos: «Estos príncipes nuestros que durante muchos años habían conservado sus principados, pero que han terminado por perderlos, no deben echar la culpa de ello a la fortuna, sino a su propia indolencia, porque no habiendo pensado nunca en tiempos de paz que podían sobrevenir cambios (es un defecto común entre los hombres no tener en cuenta la tempestad cuando la mar está en calma), cuando después vinieron tiempos adversos sólo pensaron en huir y no en defenderse, pensando que el pueblo (alzado contra las afrentas del vencedor) terminaría por llamarles de nuevo. Este partido es bueno, si fallan los otros, pero es absolutamente erróneo tomarlo a costa de abandonar los otros remedios [...] Solamente son buenas, solamente son seguras, solamente son duraderas aquellas formas de defensa que dependen de ti mismo y de tu propia virtud» (*El príncipe*, XXIV). *Vid.* asimismo el duro juicio político expresado al final del *Arte de la guerra*, cit. en nuestro trabajo *Maquiavelo* (Barcelona, 1981), pp. 15 ss. El problema es, pues, explicar el anuncio cósmico de las mutaciones políticas derivadas de la causalidad humana.

134. Cfr. *Istorie*, V, 1: «Suelen los países las más de las veces en sus variaciones pasar del orden al desorden y después de nuevo del desorden al orden, porque al no estar concedido por la naturaleza a las cosas del mundo el pararse, cuando llegan a su más alta perfección —no teniendo ya a dónde subir más alto— conviene que desciendan. De la misma manera, una vez han descendido y llegado por causa de los desórdenes al punto más bajo, conviene necesariamente que, no pudiendo descender más, empiecen a subir. Y así siempre del bien se desciende al mal y del mal se asciende al bien. Porque la virtud engendra tranquilidad, la tranquilidad ocio, el ocio

desorden, el desorden ruina; y semejantemente, de la ruina nace el orden, del orden virtud y de la virtud gloria y buena fortuna».

135. «Aunque aquellos hombres [Moisés, Ciro, Teseo, es decir, los fundadores de Estados nuevos] fueron excepcionales y portentosos, a pesar de todo fueron hombres y cada uno de ellos tuvo una oportunidad inferior a la presente: porque su empresa no fue más justa que ésta, ni más fácil, ni Dios les fue más propicio que a vos», *El príncipe*, XXVI.

136. Según esto Maquiavelo actúa como Savonarola, y la misma evaluación del fraile como hipócrita expuesta en la carta a Becchi podríamos aplicarla a Maquiavelo. Pensemos que, en opinión de Maquiavelo, Savonarola hacía lo que tenía que hacer: recurrir a Dios (cfr. *Discorsi*, I, 11: «Y verdaderamente jamás hubo en un pueblo ordenador de leyes extraordinarias que no recurriese a Dios, pues de otra manera no serían aceptadas; porque son muchos los bienes concidos por una persona prudente que sin embargo no contienen razones evidentes que puedan persuadir a los demás. Por eso los hombres sabios que quieren superar esta dificultad recurren a Dios») y disfrazar o vestir lo político con lo religioso (cfr. *El príncipe*, XVIII). Para Maquiavelo (inteligente y hostil al fraile) eso era en 1498 enojoso e irritante, pero en 1513 su juicio es menos apasionado, más distanciado y más completo: Savonarola es un profeta y además un reformador político (véase *El príncipe*, VI), pero un «príncipe nuevo» fracasado por sus propios errores: en primer lugar por haber sido un mal político y no haber evaluado correctamente el papel de la fuerza o de las armas (*El príncipe*, XII), pero sobre todo por haber sido un «profeta desarmado» (*El príncipe*, VI y *Discorsi*, III, 30).

137. *Ibídem*, cap. XXV.

138. Cfr. el cap. VI, al cual Maquiavelo se refiere implícitamente. Sobre el ocultamiento, con fines movilizadores, de los resultados teóricos alcanzados con su corolario pesimista sobre la posibilidad del triunfo de la *virtud* del deseado príncipe nuevo sobre la *fortuna*, esto es, sobre la condición de los tiempos, *vid.* G. Sasso: *N. Machiavelli. Storia del suo pensiero político*, Bolonia, 1980, pp. 398 ss.

139. *Discorsi*, I, 56.

140. Cfr. *Discorsi*, I, 11, cit. *supra* en la nota 136.

141. *Discorsi*, I, 56. Cfr. lo que decía Ficino en su *Comentario al Banquete*(VI, 3) a propósito de los «dæmones», entidades cósmicas intermedias entre los cielos y los hombres: «[los platónicos denominan] a los animales que, debajo del orbe de la luna, habitan la región del fuego etéreo o del aire puro o del aire nebuloso próximo al agua, demonios [...] No atribuyen a los demonios las pasiones del cuerpo, sino algunos efectos del ánimo, por los cuales aman de alguna manera a los hombres buenos, odian a los malos y se mezclan íntima y ardientemente en las cosas inferiores y sobre todo en el gobierno de las cosas humanas. Por estos servicios todos ellos parecen buenos».

142. Cfr. *supra*, p. 115.

143. *Capitolo dell'ambizione*, versos 25-30 y *Asino*, cap. III, versos 88-96; *vid.* asimismo *Discorsi*, III, 1. Esto no obsta para que el hombre, con una política prudente y virtuosa, pueda hacer su mundo (y el mundo en

general) distinto, canalizando en una nueva dirección la influencia celeste: «¡Marchad, soberbios, ahora con el rostro altivo / vosotros que detentáis cetros y coronas / y del futuro no sabéis ni un punto! / Tanto os ciega la sed presente / que un gran velo ante los ojos os pone / y no véis las cosas lejanas. / De aquí nace que el rodar del cielo / de éste a aquél vuestros estados cambia, / más presto de lo que muda el calor y el frío; / que si vuestra prudencia fuese vuelta / a conocer el mal y remediarlo tanto poder al cielo se quitaría», *Decennale secondo*, versos 181-192. El saber humano no está a la altura del mundo que se le enfrenta (el mundo de las ambiciones enfrentadas) por lo cual no puede «dominar los astros y los hados» y en consecuencia la fortuna (el mundo, los tiempos) tiunfan sobre él.

144. *Discorsi*, II, 5; la cursiva es nuestra. Notemos que, además de la experiencia histórica, Maquiavelo aduce una *razón teórica*: el carácter *natural* (y el paralelismo con la medicina es ilustrativo) de todo lo humano, incluyendo la política, y el comportamiento teleológico del conjunto del cosmos con vistas al ordenamiento eficaz humano.

Capítulo 6

LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE: CRISTIANISMO VERSUS NATURALISMO. EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN

A. El platonismo ficiniano: la búsqueda de una concordia de cristianismo y Grecia: «Dignitas hominis» y religión natural

El platonismo ficiniano explicaba la profecía a partir de la capacidad natural del alma (alma *divina* por su propia naturaleza y fundamentalmente *razón*) de comprender en sí todas las dimensiones del espacio y del tiempo cuando —vuelta sobre sí misma— se conectaba con la Inteligencia y el Ídolo universales. Esta explicación natural del hecho profético resulta, por tanto, de una concepción optimista y positiva del cosmos y del sujeto humano, puesto que, aunque como cristiano Ficino no puede dejar de afirmar el carácter de «creatura» del cosmos y el pecado original, sin embargo la tradición de «prisca theologia» pagana que intenta fundir con el cristianismo le aporta una temática y una representación caracterizadas por la gradualidad en la cadena del ser que empezando en Dios termina en la materia, por el optimismo cosmológico y antropológico, por la capacidad humana natural de elevación hacia el principio desde la existencia meramente sensible.

Naturalmente esta concepción optimista del sujeto hu-

mano procede de que el hombre es concebido fundamentalmente como el alma, es decir, como la razón. Y la evaluación positiva del sujeto humano es consecuencia del carácter «divino» del alma, manifiesto en su tendencia o apetito *natural* hacia lo inteligible y en última instancia hacia Dios como fin último del deseo o amor del alma. Así pues, el altísimo valor del hombre (criatura excepcional en el cosmos) procede de este apetito natural hacia lo superior que ennoblece y dignifica su existencia natural actual (durante la cual trata de dar satisfacción y colmar este apetito) y que también le abre unas expectativas de inmortalidad y trascendencia. Ficino, por tanto, conserva la dimensión trascendente del sujeto humano (alma) propia del platonismo y cristianismo; además la tradición griega presente en él le lleva a magnificar la capacidad natural del alma para retornar a Dios por su propio esfuerzo ascético, ético y contemplativo.[1]

Sin embargo, en el hombre (en el alma racional) hay también otro apetito natural, éste dirigido hacia lo inferior, hacia el cuerpo. En virtud de ello (pues para Ficino lo natural tiene un valor positivo) la inserción del alma en el cuerpo, la existencia natural del sujeto humano compuesto de alma y cuerpo tiene un valor por sí misma y con ella la actividad del hombre en el mundo. El sujeto humano, en tanto que alma, tiene, pues, el carácter de un Jano bifronte, naturalmente (por su esencia propia y positivamente) inclinado a la trascendencia (las Ideas y Dios) y a la actividad inmanente en el mundo, esto es, al cuidado del cuerpo:

> En cualquier ser natural solemos buscar su propiedad natural por medio de su inclinación continua y natural; así, por ejemplo, la inclinación al descenso nos permite conjeturar en un cuerpo la presencia de gravedad y la inclinación al ascenso la presencia de ligereza. Si descubrimos que un cuerpo tiene inclinación en ambos sentidos, pensaremos que posee ambas propiedades; ¿para qué todo esto? Vemos ciertamente que los animales se precipitan únicamente hacia las cosas caducas y pensamos que las inteligencias angélicas sólo se dirigen hacia las cosas eternas. Concluimos por eso de todo ello que en los animales hay sólo una naturaleza caduca y en los ángeles eterna. Y dado que

> nuestra alma se inclina común y asiduamente tanto a las cosas temporales como a las eternas, suponemos que posee ambas naturalezas, eterna ciertamente por el intelecto y temporal por el sentido.[2]

No es, pues, de extrañar que en la obra de Ficino nos encontremos con frecuentes loas entusiastas de la excelencia del sujeto humano, tanto por la dimensión trascendente e inmortal que le corresponde, en virtud de su apetito natural hacia lo divino, como por su acción en el mundo en virtud de su apetito natural por la inmanencia, por el cuerpo, pues en ambos casos se patentizaba la excepcionalidad del sujeto humano con respecto a cualquier otro ser. Así pues, Ficino se inserta —dentro de su propia problemática— en aquella tradición que (enlazando con la patrística, sobre todo griega) insistía desde Petrarca en la «dignitas hominis», una tradición que se había revitalizado especialmente en el humanismo florentino (con el tratado *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti como momento culminante) y que encontrará en la *Oratio* de Pico su formulación canónica.

Un pasaje, extenso y especialmente significativo, nos lo ofrece *Theologia platonica*, XIII, 3. Inmediatamente después de la explicación de la profecía (como «signo del dominio o señorío del alma sobre el cuerpo» por independización con respecto a él), Ficino nos da otro «signo» de este dominio, pero esta vez se trata del dominio del alma (del hombre) sobre el cuerpo del mundo expresado en las artes y en el gobierno, esto es, en la acción del hombre inmanente sobre el conjunto de la fábrica del mundo. Aunque Ficino recurre a muchos tópicos retóricos de la tradición humanista no cabe duda de que por medio de la retórica se expresa su concepción optimista y positiva del sujeto humano natural, cuya acción inmanente sobre el mundo no está divorciada de, ni contradice, su dimensión trascendente e inmortal; se expresa, en suma, la misma visión optimista del cosmos y del hombre que hacía surgir la profecía como dato natural y la «religio» misma como dato primario básico de la experiencia humana natural.[3]

Ficino comienza señalando, frente a la uniformidad e

inmutabilidad del reino animal, el carácter libre y polimorfo del hombre, abierto a todas las prácticas y artes, a las cuales somete a un perfeccionamiento incesante. De ahí que el hombre pueda ser calificado de «émulo de la naturaleza», tanto por el hecho de producir artificialmente las obras de la naturaleza, como por el hecho de que su actividad pueda insertarse en todos los grados de la escala del ser:

> Los demás animales o bien viven sin arte o bien cada uno por medio de un cierto arte, a cuyo ejercicio se entregan no por sí mismos, sino por la ley del destino. Lo muestra que no realizan ningún progreso en ese arte en el curso del tiempo. Por el contrario, los hombres han descubierto innumerables artes que ejercitan libremente, como evidencia el hecho de que cada uno de ellos ejerce muchas artes, las modifican y se hacen cada día más hábiles en el ejercicio; e incluso, cosa admirable, las artes humanas fabrican por sí mismas todo lo que fabrica la misma naturaleza como si no fuéramos siervos de la naturaleza sino émulos de ella.[4]

Ficino aduce a continuación los ejemplos tópicos de imitación y reproducción artística de la naturaleza (las uvas de Zeuxis, el caballo y el perro de Apeles, la Venus de Praxiteles, la paloma mecánica y volante de Arquitas, las estatuas animadas de los dioses de que habla el famoso pasaje del *Asclepius* hermético, la reproducción en bronce hecha por Arquímedes del sistema celeste) para concluir no sólo que el hombre puede imitar la naturaleza en una segunda creación, sino incluso que el hombre es el agente que lleva la naturaleza a la perfección, muestra de su capacidad y potencia divinas: «El hombre imita todas las obras de la naturaleza divina y lleva a la perfección corrige y enmienda las obras de la naturaleza inferior. Esta capacidad del hombre es, pues, casi semejante a la naturaleza divina».[5]

El hombre es, pues, por su actividad mundana, por su gobierno y perfeccionamiento del mundo, un dios terrestre, un sujeto divino:

> Allí donde haya una tierra el hombre es su señor. Es el hombre como un dios en la tierra y no ha de ser considerado

el ánimo humano menos divino porque esté rodeado de un frágil cuerpo, sino precisamente por ello divinísimo porque incluso en la hez terrena (en el supuesto de que la tierra sea vil) ejecuta obras tan divinas tanto en la lucha con la naturaleza del lugar como contra el lastre del cuerpo, de forma que mientras gobierna lo inferior, no se aleja de lo superior.[6]

La inserción en el cuerpo y en el mundo no es, pues, negativa y puede ser armonizada con la dimensión trascendente. El hombre, que es fundamentalmente el alma, muestra en sí el mismo doble apetito natural (hacia lo inteligible y hacia el cuerpo) que el alma cósmica: por eso puede el hombre ser con justicia un microcosmos, la cópula del mundo y tener el carácter divino del alma. Hombre, mundo y Dios se encuentran así estrechamente articulados en Ficino en una representación fundamentalmente optimista y positiva del sujeto humano, en la cual los ecos negativos del pecado original palidecen ante la glorificación optimista del hombre procedente de la tradición platónica y hermética griega y del humanismo florentino. El hombre divino es el vicario de Dios en el mundo:

Hace las veces de Dios quien habita y cultiva todos los elementos y presente en la tierra no está alejado del éter. Incluso no sólo se sirve de los elementos, sino de todos los animales de los elementos; se sirve de los animales terrenos, acuáticos y aéreos para comida, comodidad y placer, y de los superiores y celestes para el conocimiento y prodigios de la magia. Y no solamente se sirve de los animales, sino que también los gobierna [...] El hombre, pues, que vela providentemente sobre todos los seres animados e inanimados es, en cierto sentido, un dios. No cabe duda de que es dios de los animales quien de todos se sirve, a todos gobierna y a muchos de ellos educa. Consta también que es dios de los elementos quien todos los elementos habita y cultiva, dios de todos los materiales quien todos los materiales trabaja, transforma y moldea. Quien domina el cuerpo en ámbitos tan numerosos y hace las veces de Dios no cabe duda de que es inmortal.[7]

La excelencia y dignidad del hombre se muestra, según Ficino, además en el ejercicio del gobierno propio, familiar y político, muestra de su dimensión libre, y en la capacidad de sacrificio por el bien público, índice de su aspiración a bienes imperecederos:

> Los animales apenas son capaces de cuidar durante un breve plazo de tiempo de sus hijos; el hombre sin embargo es el único que tiene tanta perfección que se gobierna en primer lugar a sí mismo —cosa que ninguna bestia hace—, gobierna después a su familia, administra el Estado, gobierna a los pueblos e impera sobre todo el mundo. Como si hubiera nacido para reinar es absolutamente incapaz de soportar la servidumbre. Añade que soporta la muerte por el bien público, cosa que los animales no hacen, como aquel que desprecia todos estos bienes mortales llevado de la confianza firme en un bien común y eterno.[8]

Así llegamos finalmente a un rasgo todavía más elevado en el cual la dignidad del sujeto humano se muestra de manera preclara: se trata del cultivo de las artes liberales (aritmética, geometría, música, astronomía, la investigación en general de la naturaleza, la oratoria, la poesía). Todo ello muestra la capacidad humana para discernir y reconocer fielmente la obra divina, lo cual permite inferir la semejanza o correspondencia de la inteligencia humana con la divina, e incluso su capacidad (si tuviera medios materiales para ello) de reproducir la obra del creador, esto es, de configurarse él también como un artífice divino del cosmos:

> Dado que el hombre ve el orden del movimiento de los cielos, su progresión y sus medios o sus resultados, ¿quién negará que posee un ingenio —por así decirlo— casi idéntico al del autor de los cielos y que de alguna manera podría hacer los cielos si tuviera los instrumentos y una materia celeste...? [...] Así pues, la inteligencia concibe en sí misma por intelección cuantas cosas produce Dios en el mundo mediante su intelección.[9]

Ante esta concepción del hombre, la tradicional representación cristiana del hombre natural como *peccator* queda

lejos y la tesis de la miseria del hombre caído por el pecado original queda en un segundo plano, aunque por supuesto Ficino no la niega. La fecha de la redacción de la *Theologia platonica* (entre 1469 y 1474, en los años de la *signoria* de Lorenzo el Magnífico) nos permite quizá comprender el tono ingenuo, idealista y retórico usado por Ficino para caracterizar la acción política del sujeto humano, tan lejos del realismo desencantado de Maquiavelo y de la antropología naturalista y pasional de éste. Similarmente, Ficino nos presenta a un sujeto humano señor divino del cosmos, al cual somete a su gobierno y dirección. Si bien es cierto que esta concepción del hombre podía remitirse al Génesis (donde el dominio sobre la criatura había sido conferido al hombre anterior al pecado), Ficino desarrolla esta visión antropológica en buena medida a partir de materiales de la «prisca theologia»: bástenos tener presente la imagen del hombre natural señor del cosmos y encargado de llevar a éste a su perfección, tal y como estaba formulada en el *Asclepius* hermético tan apreciado por Ficino (y por extensión en la tradición mágica secular a la que el filósofo florentino contribuye a dar una fisonomía nueva, más digna y especulativa, más moderna y demiúrgica):

> Dios forma el hombre de la naturaleza del espíritu y de la naturaleza del cuerpo, es decir, de la naturaleza eterna y de la mortal a fin de que el viviente formado de aquella manera pudiera dar satisfacción a su doble origen: admirar y adorar las cosas celestiales y cuidarse de las cosas terrenas y gobernarlas [...]; esta parte terrestre del mundo es conservada por el conocimiento y la práctica de las artes y las ciencias de las que Dios ha querido que el mundo no pudiera prescindir para ser perfecto.[10]

Ya hemos visto en nuestro estudio anterior de la teoría de la profecía en Gianfrancesco Pico, la condena taxativa que éste efectuaba de la glorificación ficiniana especialmente en su acción mágica. Así, frente a la glorificación ficiniana de la divinidad del entendimiento humano, capaz de descubrir la estructura del cosmos y por tanto el diseño divino del mundo, Savonarola y Gianfrancesco Pico asumirán decidida-

mente la crítica escéptica de Sexto Empírico como medio para refutar las vanas pretensiones humanas de un conocimiento necesario y cierto de la realidad objetiva (y también el intento ficiniano de hacer confluir religión y filosofía).

Como ya hemos señalado, la exposición ficiniana de todos estos rasgos indicativos de la dignidad humana tiene como objetivo señalar el dominio del alma sobre el cuerpo y, consecuentemente, la inmortalidad del sujeto humano. Pero en toda esa incesante actividad humana en el mundo se muestra asimismo en acción un rasgo del sujeto humano ausente en los animales y en el resto de las criaturas (clausurados permanentemente en el marco de su dotación ontológica): la pasión infinita y la sed insaciable de lo infinito ínsitas en su naturaleza esencial. Este rasgo constitutivo del sujeto humano, rasgo clave para la inferencia de su inmortalidad y de su vinculación final y permanente con Dios, nos abre nuevas puertas para la comprensión de la imagen ficiniana del sujeto humano.

En efecto, los elementos, las plantas, los animales, el cuerpo humano mismo poseen aspiraciones y apetitos *finitos* por naturaleza; cuando han alcanzado el objetivo de su deseo, su movimiento cesa y descansan. Por el contrario, el ánimo humano se caracteriza por su movimiento incesante, por su ansiedad e insatisfacción con lo ya conseguido y alcanzado:

> Pero a veces o bien la razón inteligente investiga afanosamente las causas de las cosas y delibera ansiosamente sobre lo que hay que hacer o bien la razón imaginativa inventa y reclama placeres nuevos. Se ve estimulada por la penitencia y solicitada por la sospecha. Una ansiedad así es propia del hombre, pues procede de las mismas fuerzas del alma humana y no de los elementos corporales o de las fuerzas animales presentes en nosotros. Por eso el hombre es el único que nunca descansa en la condición de existencia presente, es el único que está descontento en este lugar. En efecto, él es el único que en estas regiones se halla en peregrinaje, incapaz de descansar a lo largo del viaje.[11]

Obviamente toda esta actividad (positiva) en el mundo mediante el ejercicio de las técnicas, del gobierno, de la ciencia, en la cual se manifestaba la dignidad del hombre, es la expresión de esta característica del ánimo humano consistente en la actividad y búsqueda incesante de un objetivo que siempre queda más allá de lo que se alcanza. La consecuencia de ello es otro rasgo constitutivo del sujeto humano: la tristeza permanente que, oculta tras las impresiones sensoriales y tras la actividad misma en el mundo, emerge ocasionalmente mostrando a la autoconciencia interior la realidad de su situación existencial marcada por la carencia, por la insatisfacción con lo finito. Es en el estado de ocio cuando este sentimiento se impone al alma, cuando ésta percibe que su afán en el mundo es un intento, en el fondo insatisfactorio, de calmar esa ansiedad y en consecuencia aumenta la tristeza:

> [El alma], puesto que aquí «persigue una Italia siempre fugitiva» y no alcanza el puerto de la patria, permanece siempre inquieta y triste. Incluso, cosa sorprendente, siempre que nos hallamos ociosos caemos en la tristeza, como unos exiliados, sin conocer o al menos sin pensar en la causa de nuestra tristeza. Por eso no puede vivir el hombre solo, pues creemos que mediante la compañía de los demás y sobre todo mediante la múltiple variedad de los placeres podremos alejar la latente y perpetua tristeza. Pero, ¡ay de mí!, nos engañamos. En medio de las diversiones y de los placeres suspiramos a veces y una vez pasadas las diversiones nos quedamos más tristes. Nos ocurre lo mismo que a quienes, durmiendo con el estómago vacío, se alimentan de sueños sin quedar llenos, porque su estómago no quería la imagen de la comida, sino la comida real.[12]

«Tantali etiam sumus omnes» dice en otro lugar (*Opera*, p. 749) Ficino, debido a que el objeto del apetito o deseo del alma es lo infinito y por tanto esa pasión infinita es insatisfacible en los términos siempre finitos de la inmanencia.[13] Evidentemente esto significa que el objeto de este apetito humano es Dios y que el esfuerzo humano en el mundo (descrito con anterioridad en *Theologia platonica*, XIII, 3) es el libre movimiento del sujeto humano (del alma) por alcan-

zar el conocimiento y el goce de la divinidad, y con ello el descanso. En suma, la acción del hombre en el mundo es una de las diversas vías tentadas por el alma para *hacerse Dios* (*Deus fieri*). A la exposición de este impulso o *conatus* del alma humana dedica Ficino el libro XIV de la *Theologia platonica*.

Lo que Ficino deja claro desde el primer momento es que este *conatus* o apetito del alma cuyo objeto es Dios (lo infinito) y que se despliega en la variopinta acción infinita de conocerlo y gozarlo es un impulso natural; se trata concretamente de la manifestación en el hombre del *appetitus naturalis* y por tanto de la característica esencial y universal del género humano:

> Todo el esfuerzo de nuestra alma consiste, pues, en hacerse Dios. Un esfuerzo así es en los hombres tan natural como en las aves el volar, pues está en los hombres siempre y en todas partes. No resulta, pues, de la cualidad contingente de algún hombre, sino de la naturaleza misma de la especie humana.[14]

Para Ficino este apetito es tan natural al hombre como los respectivos apetitos y deseos finitos lo son a los restantes seres del cosmos, y como es natural a los elementos sublunares el movimiento ascendente y descendente a sus respectivos lugares naturales:

> [...] el movimiento natural dirigido a un fin no está determinado a este fin más que a este otro sino por una cierta tendencia de su naturaleza, por la cual ese fin le resulta más concorde que el otro y por esa concordia lo ama y por ella puede conseguir lo que desea; es lo que ocurre al aire, que por su ligereza es concorde con la concavidad del fuego y por esa concordia se esfuerza y se mueve hacia allí y por ella puede alcanzar ese lugar y una vez alcanzado descansar.[15]

Podemos observar, por tanto, en Ficino, una consciente transferencia al comportamiento humano de la teoría aristotélica del movimiento natural de los elementos:

> Los elementos, que por su deseo natural buscan sus propios lugares, son llevados allí tanto más rápidamente cuanto más cerca están de sus lugares y términos finales. Por eso Aristóteles muestra en el *De cœlo* que el movimiento natural rectilíneo no puede prolongarse al infinito.[16]

Tan natural, pues, como es el movimiento finito de los elementos es el apetito o movimiento infinito del alma a lo infinito, a Dios. Así el alma humana se esfuerza por alcanzar el objeto de ese deseo mediante una actividad incesante que Ficino caracteriza como el empeño por adquirir doce atributos divinos, lo cual no significa otra cosa que el esfuerzo humano por deificarse, por «Deus fieri». Estos atributos (cuya adquisición trae consigo la acción del alma en el mundo —y por tanto recoge la actividad examinada en XIII, 3— como pasos intermedios en la persecución del objeto infinito) son los siguientes: adquisición de la verdad y bien primeros;[17] esfuerzo humano por devenir todas las cosas;[18] esfuerzo por hacerlo todo y dominar todo;[19] deseo humano de ubicuidad espacial y permanencia temporal por medio de la fama y de la inmortalidad;[20] deseo de poseer las cuatro virtudes divinas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza;[21] deseo humano del máximo grado de poder y placer;[22] autoveneración humana como Dios.[23]

Es evidente que este *conatus* humano por medio del mundo, insaciable e infinito en el mundo a pesar de toda la elevación que procura al hombre y, por ello, generador de tristeza y melancolía (anima, dice Ficino citando a Virgilio, «Italiam sequitur fugientem»), tiene como término final (puesto que este no es otro que Dios) la *trascendencia*, es decir, no meramente el mundo divino y la deificación del hombre en él, sino la posesión *permanente*, en el conocimiento y en el goce, del Dios trascendente: «concluyamos, pues, diciendo que nuestra alma por medio del intelecto y de la voluntad, como aquellas dos alas gemelas de que habla Platón, vuela hacia Dios porque por ellas vuela hacia todas las cosas».[24]

Ahora bien, es evidente que este apetito natural hacia Dios no puede tener otro origen, como por lo demás toda la

naturaleza, que Dios mismo: «Así pues, los hombres desean la forma de Dios en la medida en que Dios mismo les infunde este deseo. Y este apetito por el que deseamos a Dios no es menos infundido por Dios que el apetito corporal por el que se desea cualquier objeto manifiesto al sentido».[25] Por lo demás, Ficino encuentra evidente que este apetito divino natural del alma alcance su fin y descanse en él de manera permanente. La prueba más palmaria la obtiene Ficino de la analogía con los movimientos naturales de los elementos, con los cuales ha asociado el apetito natural del alma; la final adquisición del término de su apetito en los elementos (y asimismo en plantas, animales y en los mismos deseos del cuerpo humano) unida al principio ontológico de la superioridad del reposo con respecto al movimiento (y la concepción de éste como transición al reposo del acto), permite albergar la firme esperanza y la certeza de que el alma humana terminará por conseguir la posesión plena de Dios, esto es, su *deificatio*:

> El alma racional puede conseguir completamente su fin en algún momento, puesto que si cosas de una naturaleza menos perfecta alcanzan su perfección natural en la posesión del fin buscado, mucho más lo hará el alma, que es perfectísima y fin de todas las cosas naturales.[26]

Que el sujeto humano no alcanzara su fin atentaría además contra la providencia divina, introduciendo una descompensación en el orden del mundo que afectaría precisamente de forma negativa a su sujeto más noble, el hombre, al hacer que éste no pudiera alcanzar el término final de su deseo esencial y natural:

> Dios cultiva los árboles, guía y alimenta las bestias, como señalan también los Teólogos Antiguos. ¿Va a despreciar únicamente a los hombres, que son los únicos que en la tierra no desprecian la majestad divina? Lejos de nosotros tal pensamiento. Incluso, si Dios no descuida ninguna parte del mundo, por mínima que sea, no despreciará en modo alguno al género humano, que es una parte del mundo tan preciosa que viene a ser intermedia entre las cosas

temporales y las eternas, en la medida en que comprende las eternas y ordena las temporales, estando además tan próxima a Dios que se introduce en los secretos de la mente divina y alcanza el conocimiento de su obra, esto es, del orden del mundo.[27]

Por otra parte, la perfección del *kósmos* creado por Dios conlleva el perfecto ajuste de las partes y que nada se dé en vano;[28] pues bien, el afán humano sería inútil y vano si no pudiera alcanzar su objeto y Dios podría ser tachado de «injusto tirano»:

> Dios sería, por así decirlo, un tirano injusto si nos ordenara acometer lo que jamás podríamos alcanzar. Nos ordena, sin embargo, que le busquemos cuando inflama el deseo humano de él por medio de sus llamas. Sería también un sagitario inepto y excesivamente temerario si dirigiera hacia sí como blanco las flechas de nuestros deseos y no les hubiera añadido algunas plumas para que alcanzaran en algún momento su objetivo. Sería para terminar desafortunado, si ese esfuerzo suyo por el que nos rapta hacia sí jamás alcanzara su objetivo. Por eso nuestra alma puede hacerse en algún momento dios, dado que tiende a ello de forma natural por la solicitud del mismo Dios.[29]
>
> Si es imposible la obtención de nuestro fin último, entonces tanto la especie entera como la acción de la especie resultan contingentes, fortuitas, vanas.[30]

Esto implica obviamente (y a este resultado va dirigida toda la exposición ficiniana en la *Theologia platonica de inmortalitate animorum*) la inmortalidad del alma individual, pues sólo en una existencia futura del alma libre del cuerpo es posible la completa y permanente comprensión y goce de la divinidad; sólo la inmortalidad personal garantiza la satisfacción del apetito esencialmente constitutivo del hombre. La carencia de inmortalidad no sólo haría del hombre la más desgraciada de todas las criaturas al ser la única incapaz de satisfacer su apetito natural y actualizar su esencia, sino que convertiría a la existencia humana totalmente carente de significado:

> La capacidad y el deseo de la razón no reclaman algunas verdades y algunos bienes, sino todos en su integridad. Pero aquí abajo, como dice Platón en el *Epinomis*, nunca parece alcanzarlos, porque el intelecto siempre está ambiguo y la voluntad siempre ansiosa. Por eso, el alma los conseguirá despojada del cuerpo. Si ha conseguido el bien universal, no carecerá en modo alguno de inmortalidad, que es un bien en la misma medida en que la muerte es un mal por privar de todos los bienes. Y la mente que haya visto todas las verdades no gozará de ningún bien si sospecha que morirá. Por eso, para que la obtención del fin sea segura y tranquila es necesario que la mente no tenga duda alguna de la eterna posesión del fin.[31]
>
> Además, puesto que un deseo natural no es vano, se sigue que el alma humana consiga su existencia perpetua tal y como naturalmente desea. Y digo existencia perpetua no sólo en la especie, sino también en su sustancia propia, pues es eso lo que desea.[32]

En consecuencia, Ficino diría como Hölderlin: «Was hier uns fehlt, wird dort ein Gott ergänzen». Dios (providente y bondad) no puede sino responder al apetito natural humano de Él (apetito que responde, por lo demás, a la llamada divina) con la inmortalidad personal y la beatitud:

> Así muchos hombres desprecian todas, y todos sin duda muchas, las comodidades de la vida temporal por amor de Dios, por temor o por miedo. Dios, pues, debe concedernos lo eterno a cambio de las cosas temporales [...] Si el bien primero no hace el mal, el deseo del bien primero infundido en nosotros por él no nos priva de los bienes temporales sino para concedernos los eternos.[33]

Creemos que de la exposición anterior se desprende con toda claridad que, si bien Ficino establece sin lugar a dudas que Dios es el principio y fin del *kósmos* y por ello componente fundamental de toda reflexión filosófica (la cual es, por tanto, una *theologia*, que puede ser elaborada además con las categorías del platonismo y ser por eso una *Theologia platonica* debido a la fundamental concordia de cristianismo y «prisca theologia»), sin embargo, el núcleo central de su

pensamiento es el hombre, su estructura y su destino: «l'uomo e il suo attegiamento sono per il Ficino il vero punto di partenza del suo filosofare, e bisogna cercare in questo fatto il segreto della sua influenza ed importanza storica, filosofica, umana»;[34] de ahí el título completo de la obra fundamental de Ficino: *Theologia platonica de inmortalitate animorum*. Esta perspectiva antropológica está marcada por su optimismo y su individualismo: la inmortalidad del alma individual con el consiguiente acceso al conocimiento y goce de Dios, es decir, la *deificatio* es el destino natural del sujeto humano (que llegará incluso a recuperar su propio cuerpo para un total cumplimiento de su doble apetito natural) en virtud de su estructura ontológica. Ésta impulsa naturalmente al hombre a la acción universal en el mundo (inmanencia) y a la trascendencia en virtud de la capacidad natural del sujeto humano individual para perfeccionarse, construirse a sí mismo y deificarse por medio de Dios:

> Conócete a ti mismo, linaje divino revestido de hábito mortal [...] sepárate cuanto puedas y podrás en la medida en que lo intentes [...] Apartadas las heces de la tierra verás un oro puro [...] entonces te venerarás, créeme, como un rayo eterno del sol divino [...] Eres algo grande, alma [...] Puesto que eres así, si deseas encontrarte a ti misma, búscate —te lo ruego— a ti misma allí donde están las cosas como tú. Pero las cosas grandes están únicamente allí donde ningún lugar impone un límite final, las mejores donde nada adverso acontece, las más bellas donde nada es disonante, las eternas donde ningún defecto hay. Búscate, pues, fuera del mundo, pero para que te busques fuera y te encuentres fuera, vuela fuera y mira también hacia fuera.[35]

En esta visión de la capacidad natural humana de elevación espiritual y retorno a lo divino (que es construcción de sí mismo) la doctrina cristiana del pecado original (con toda su secuela de degradación humana natural) queda relegada a un segundo plano, aunque por supuesto Ficino no puede negarla.[36] El hombre puede volverse hacia Dios y ascender por su propio esfuerzo. Es cierto que en última instancia es necesario el descenso de Dios hacia el hombre, pero Él reconoce

y retribuye la acción autónoma y positiva del alma individual. Esta evaluación positiva de la capacidad humana se refleja asimismo en la visión ficiniana de la encarnación de Cristo. Ficino no duda de la divinidad de Cristo ni de su carácter de segunda persona de la Trinidad; tampoco duda de la misión redentora de la encarnación como superación del pecado original.[37] Sin embargo Ficino insiste en la humanidad de Cristo, precisamente para subrayar la capacidad humana de *deificatio*:

> Dios se hizo hombre antaño para que el hombre se hiciera de alguna manera Dios algún día, pues puede de alguna manera ser hecho Dios quien por instinto natural lo desea y se esfuerza por ser divino [...] Cesen, pues, cesen ya los hombres de dudar de su divinidad, por cuya duda ellos mismos se sumergen en la mortalidad. Venérense a sí mismos como divinos y tengan esperanza en que pueden ascender a Dios ya que también hasta ellos se ha dignado descender de alguna manera la majestad divina.[38]

De ahí que Ficino insista en la función magistral de Cristo como modelo de virtudes y de elevación espiritual:

> ¿Qué otra cosa fue Cristo sino un libro moral, incluso un libro vivo de divina filosofía enviado desde el cielo y la idea misma divina de las virtudes hecha manifiesta a los ojos humanos? Volvamos todos, pues, hacia ahí los ojos y la mente; él nos enseñará la verdadera sabiduría, él que hizo sabios de repente a hombres hasta aquel momento ignorantes.[39]

De aquí se derivaba una concepción del retorno humano a Dios en términos fundamentalmente éticos, contemplativos, activos, con una perspectiva universalista que rompía en buena medida el marco de las confesiones eclesiásticas y afectaba poderosamente a la concepción de la *religio*.[40]

Frente a la tradición filosófica bajomedieval y contemporánea de cuño estrictamente naturalista, representada por el aristotelismo de orientación «averroísta» y que en el siglo XVI encontraremos de nuevo en Pomponazzi, tradición que

enfatizaba la separación estricta de filosofía y religión junto con el carácter racional de la primera (y por ello destinada exclusivamente al sabio) y la dimensión mítica, sensible y vulgar de la segunda, Ficino postula la unión e identidad entre ambas. Nuestro autor señala la unión existente en la venerable y sabia antigüedad (tanto entre los judíos y primeros cristianos como en la tradición, geográficamente tan dispersa, de la *prisca theologia*):

> La eterna sabiduría de Dios estableció que los divinos misterios, al menos en los primeros momentos de la humanidad, fueran tratados exclusivamente por quienes fueran verdaderos amantes de la verdadera sabiduría. Por eso sucedió que entre los antiguos los investigadores de las causas de las cosas eran los mismos que elevaban diligentemente sacrificios a la causa suprema de las cosas y que en todos los pueblos coincidieron las personas del filósofo y del sacerdote. Y ello justamente, pues como el alma (según opina nuestro Platón) solamente puede regresar volando a su padre celeste y a su patria con las dos alas del entendimiento y de la voluntad, y como el filósofo se apoya especialmente en el entendimiento y el sacerdote en la voluntad y el entendimiento ilumina la voluntad y la voluntad enciende el entendimiento, es natural que quienes fueron los primeros en alcanzar, por sí mismos o por inspiración divina, las cosas divinas por medio de la inteligencia fueran los primeros en cultivar las cosas divinas rectamente por medio de la voluntad y los primeros en propagar a los demás el culto correcto y la razón misma del culto [...] ¡Oh, felices siglos los que conservaron intacta esta divina unión de filosofía y religión, especialmente entre los hebreos y los cristianos![41]

A este período siguió otro, todavía vigente en gran medida en la actualidad, de separación y divorcio, cuyas consecuencias han sido nefastas tanto para la filosofía como para la religión: la primera ha sido desnaturalizada y corrompida por su acceso al vulgo (muestra de la presencia en Ficino, pero en un sentido distinto del que encontramos en el aristotelismo naturalista, de la distinción sabio-vulgo); la segunda ha sido profanada por los ministros ignorantes:

> ¡Oh, siglos infelices en que tuvo lugar el divorcio y la separación de Palas y de Temis, es decir, de la sabiduría y de la virtud! Así se entregó lo sagrado a la laceración de los perros. El saber fue llevado en gran parte a los profanos, lo cual produjo abundante injusticia y ocasión de lascivia, mereciendo antes el nombre de malicia que el de ciencia. Las preciosísimas perlas de la religión son tratadas frecuentemente por los ignorantes y por ellos como cerdos violadas, pues muchas veces parece más apropiado llamar superstición antes que religión al estéril cuidado de los ignorantes y de los perezosos.[42]

Ficino cree que ha llegado ya el momento de poner fin a esta situación mediante la restauración de la unión de filosofía y religión por la depuración de ambas. Hallamos así en Ficino la visión tripartita de la historia que desde Petrarca y la tradición humanista había venido divulgándose: venerable y santa *Antiquitas*, corrupción de la luz y de la verdad en los siglos de *tenebræ* y programa y esperanza de restauración en el presente de la *lux* de la Antigüedad:

> ¿Durante cuánto tiempo soportaremos la suerte dura y miserable de esta edad de hierro? Ciudadanos de la patria celeste y habitantes de la tierra, liberemos, por amor de Dios, la filosofía (don sagrado de Dios) de la impiedad si podemos, pero podemos si queremos, y redimamos a la santa religión en la medida de nuestras fuerzas de la execrable ignorancia. Ruego, pues, a todos los filósofos que abracen o asuman la religión y a los sacerdotes que se entreguen diligentemente al estudio de la legítima sabiduría.[43]

Enriqueciendo el programa humanista y llevándolo por una dirección sensiblemente nueva mediante la recuperación del platonismo y la *prisca theologia*, la obra de Ficino aspiraba a una reforma del saber que era una reforma de la espiritualidad y de la religión por retorno a su auténtica esencia y contenido. El platonismo ficiniano tenía, por tanto, el carácter de un programa de reforma religiosa (la misma aspiración y propósito que encontramos en Savonarola, pero con unos principios y unos planteamientos notablemente distintos), en el cual se insertaba como momento decisivo la for-

mulación de la religión filosófica o racional (*docta religio, pia philosophia*) que estableciera de forma definitiva la verdad del hecho religioso frente a la impiedad de poetas y filósofos aristotélicos. Tal religión filosófica o racional era la que se podía encontrar (formulada más o menos esotéricamente; inteligible en toda su riqueza desde la luz del cristianismo) en la obra de Platón y por extensión en todos los documentos de la *prisca theologia* , cuya congruencia con el cristianismo era para Ficino manifiesta.[44]

Para Ficino (junto con Savonarola y a diferencia de lo que ocurre en Pomponazzi y Maquiavelo) la religión es un vínculo con Dios; es cierto que en Ficino hay una relación religiosa del hombre con el mundo (en el conocimiento y en la acción mágica) y que ello es una derivación de la influencia de la religión cósmica del paganismo antiguo, pero nuestro autor trata de legitimarlo evaluando esta relación como una mediación en el proceso de retorno humano a Dios, esto es, en el proceso ya visto de *deificatio*. La religión además es un hecho exclusivamente humano y constituye la diferencia básica que separa al hombre del animal:

> En algunos animales vemos aparecer de vez en cuando alguna semejanza con las diferentes dotes del género humano, excepción hecha de la religión. Ningún indicio de la religión aparece en los animales, de tal manera que es una elevación propia en nosotros de la mente hacia Dios, el rey del cielo, al igual que es propia del hombre la erección del cuerpo hacia el cielo; así, el culto divino es tan natural en los hombres como el relincho en los caballos o el ladrido en los perros.[45]

Además la religión es un hecho universal, esto es, presente de manera indefectible en el género humano (lo cual sirve a Ficino, siguiendo el viejo argumento del «consensus gentium», para inferir la verdad de la misma):

> ¿Acaso ignoramos que es verdadero el vaticinio que se desprende de toda una especie animal? Cuando muchos reptiles se deslizan del seno de la tierra al salir el sol anuncian la niebla. Una larga fila de cornejas volando al atarde-

cer desde una cierta región del aire anuncia la llegada de vientos. De la misma manera la religión es verdadera por el vaticinio de todos los hombres, ya que todos, en todos los lugares y en todos los tiempos han rendido culto a Dios por causa de la vida futura.[46]

La causa de esta universalidad y exclusividad humanas de la religión reside en el carácter *natural* de la religión: ésta es un hecho o un dato constitutivo de la naturaleza humana, esto es, de la esencia humana en lo que ésta tiene de absolutamente diferenciado con respecto a todas las demás criaturas. En consecuencia, la religión es natural porque es racional, porque es una determinación del alma racional. Por eso puede decir Ficino que la causa última de la perfección humana es la religión y que sin ella el hombre sería el más desgraciado de los seres.[47]

Evidentemente esta dimensión de la religión (hacer al hombre el ser superior y más afortunado o el más desgraciado en función de su presencia-ausencia y su verdad-inanidad) deriva de que con la religión se da al hombre el objeto natural de su deseo (Dios y con él la propia perfección esencial, la *deificatio*) y la confianza o garantía de su consecución en la inmortalidad y exaltación de la naturaleza humana. La religión, pues, en su forma racional (la *Theologia platonica de inmortalitate animorum* ficiniana) o en sus formulaciones positivas (los premios o castigos ultraterrenos) es la explicitación de la *dignitas hominis*, de ese apetito natural de Dios y de la propia divinización, que como constituyente esencial de la naturaleza humana guía la acción infinita del hombre en el mundo y su aspiración trascendente como único medio para el cumplimiento de su esencia.

Podemos observar que con todo ello Ficino aporta a la cultura europea posterior un motivo que será ampliamente desarrollado (y depurado), el concepto o la idea de una religión natural o racional, consustancial al género humano y previa a los credos de las religiones positivas; una idea que obviamente presupone el parentesco natural del hombre con Dios y la capacidad de la razón para reconocer a Dios y darle un culto racional legítimo y suficiente para la *deificatio*

humana; un motivo en suma, enraizado en su antropología optimista, en la concepción del *kósmos* como trámite para el retorno natural del alma a Dios, y en una perspectiva universalista más allá de los sectarismos de las confesiones e iglesias particulares:

> Todas las opiniones humanas, los afectos, las costumbres, cambian, con excepción de la religión. Cuando digo religión me refiero a ese instinto común y natural a todos los pueblos, por el cual en todas partes y siempre se reconoce y se rinde culto a una providencia reina del mundo. Tres son las cosas que nos inducen a ese tipo de piedad: en primer lugar una cierta sagacidad natural, por así decirlo, impresa en nosotros por la misma providencia, después las razones filosóficas que comprueban la existencia de la providencia a partir del orden mismo del edificio del mundo y finalmente las palabras proféticas y los milagros.[48]

Así pues, el hecho religioso emana de la naturaleza esencial humana y responde a la aspiración fundamental de ésta. Puede según eso rechazar la afirmación de los «seguidores de Lucrecio» de que el origen de la religión se halla en una alteración maligna de la complexión o temperamento[49] y otras dos afirmaciones más. La primera es aquella según la cual la religión es una invención humana establecida por los legisladores para garantizar el respeto a las leyes, es decir, la explicación de la religión como «instrumentum regni».[50] En su breve rechazo de esta tesis (que, como veremos, es fundamental en Pomponazzi y Maquiavelo) Ficino señala la anterioridad de la religión con respecto al Estado y la sincera religiosidad de los legisladores:

> ¿Qué hay más antiguo que la religión? ¿Qué hay más extendido? No la descubrieron los legisladores para constreñir a los pueblos, pues la religión existía en el mundo antes que las ciudades y las casas y los hombres dispersos y salvajes rinden culto a Dios y los mismos legisladores eran temerosos de los dioses.[51]

La segunda afirmación rechazada es aquella que pone el origen del hecho religioso en los astros, es decir, la tesis que

veremos de nuevo afirmada por Pomponazzi. Aunque la religión es un hecho natural para Ficino, ello no significa que su dimensión sea meramente cósmica y sublunar (además de política), como sostendrán Pomponazzi y Maquiavelo. La naturalidad humana de la religión está por encima de los astros en la medida en que su origen y su fin es trascendente al cosmos al igual que lo es la naturaleza del alma humana, el hombre, pues aunque su acción libre y positiva se da en el mundo, la finalidad de la misma es trascendente en virtud del apetito de *deificatio*, esto es, de inmortalidad.[52] Pomponazzi someterá todas las religiones (incluso el cristianismo) a la causalidad celeste y no reconocerá una religión universal subyacente e inmanente en todas ellas, fundamentalmente porque para él razón (filosofía) y religión se hallan situadas a niveles distintos y la religión es por principio un entramado sensible cuyo destinatario es el vulgo y en la cual la finalidad pedagógico-política es decisiva.

En Ficino, por el contrario, la religión natural-racional es solidaria de las diferentes religiones particulares, todas ellas positivas en tanto que reconocen a un Dios, le rinden culto y afirman la inmortalidad del alma humana:

> Nada desagrada más a Dios que ser despreciado, nada le agrada más que el ser adorado [...] Por eso la divina providencia no permite que haya nunca un lugar en el mundo carente por completo de religión, aunque sí permite que los ritos mediante los que es adorado sean diversos según los lugares y las épocas. Quizás incluso una variedad así bajo las órdenes de Dios produce una admirable belleza en el universo.[53]

Frente a la tradicional posición cristiana (que veremos recogida en Savonarola y Gianfrancesco Pico) según la cual el cristianismo era la única religión verdadera y revelada, y por tanto la única esperanza de salvación residía en formar parte de ella, Ficino postula la posibilidad y bondad de todas las religiones y en consecuencia la apertura de las expectativas de salvación, las cuales han de ser interpretadas en el sentido ya visto de la *docta religio*. De la actitud ficiniana se

deriva también el carácter secundario de las formas de culto y la prioridad de la disposición interior contemplativa y de la praxis ética; un programa, en suma, de renovación religiosa que daba una orientación a las exigencias contemporáneas de reforma (y que ejercerá un notable peso en los siglos siguientes) y que llamaba a la tolerancia religiosa.

Aunque esta concepción de la religión natural y de la bondad de las religiones particulares llevaba a la equiparación de estas últimas, sin embargo Ficino no puede dejar de afirmar la excelencia del cristianismo como la especie más perfecta dentro del genero religión.[54]

De ahí que en su *De christiana religione* Ficino se entregue (una vez afirmado el carácter natural-racional) a una apologética del cristianismo para mostrar su excelencia sobre las religiones judía, islámica y sobre la vieja religión pagana. De todo este programa solamente nos interesa subrayar algunos puntos, especialmente su intento de demostrar el origen divino, inspirado y revelado de la religión cristiana, cuyo triunfo sobre la vieja religión pagana no es atribuido a los astros, sino al cumplimiento de la providencia divina (cfr. cap. VIII y XXXV); similarmente el cristianismo tampoco cesará por el hecho de que los astros puedan retirarle el apoyo. Ficino, por tanto, niega tajantemente que el cristianismo esté sometido al «horóscopo de las religiones»:

> En nuestra *Teología platónica* hemos demostrado que la religión común no procede de las estrellas ni de algunos hombres, sino de Dios y de la naturaleza común de la especie humana. Ahora mostraremos brevemente que la religión cristiana no procede ni es conservada por algún destino estelar. El divino advenimiento de Cristo fue predicho desde el comienzo del mundo por profetas y sibilas no peritos en astrología, sino inspirados por Dios [...] No hay que prestar oído, pues, a esos impíos y fatuos asertores del destino que en el momento del nacimiento de la religión cristiana predijeron que al cabo de trescientos sesenta y cinco años se hundiría. Que no se atreva tampoco algún astrólogo a anunciar que desaparecerá algún día, ya que no depende del movimiento temporal de los cielos, sino de la eterna inmutabilidad de Dios [...] Perdura desde hace ya

> mil cuatrocientos setenta y cuatro años frente a la hostilidad de los cielos y de la tierra [...] Jamás pues, podrá ser abolida esta religión que tiene a Dios como defensor y custodio, aunque sea mal administrada por los suyos y cruelmemte atacada por los enemigos.[55]

Podemos concluir nuestro estudio sobre Ficino señalando su intento de mediar y establecer una concordia entre dimensiones del sujeto humano cuya separación era, a juicio suyo, nefasta: filosofía y religión; los valores religiosos, especulativos y operacionales (mágicos) de la *prisca theologia* y el cristianismo; la acción en el mundo y la dimensión trascendente como vía para la realización plena de la naturaleza humana. Todo ello se apoyaba por un lado en una concepción de la religión como dato natural-racional, como lo específico y esencialmente humano en tanto que expresión del apetito natural humano de Dios, y por otro lado en una concepción optimista del hombre como sujeto libre en el cosmos, activo en la tarea de realizarse a sí mismo en una tarea infinita en el mundo, pero para cuyo cumplimiento se ofrecía la certeza de la inmortalidad. Ficino todavía creía que la satisfacción del apetito humano y el perfecto cumplimiento de su naturaleza esencial exigían la trascendencia y la posesión de un Dios trascendente y distinto del sujeto humano divino que lo buscaba para realizarse a sí mismo. No obstante, no cabe duda de que su concepción de la religión natural y de la acción humana como *deificatio* preludian desarrollos de los siglos siguientes y especialmente del rumbo de la cultura alemana desde Lessing: pensemos en *Nathan der Weise* y en la concepción de la historia como educación del género humano, es decir, como la realización, en un inmanentismo cosmológico, del ideal de la Humanidad, esto es, de Dios en el Hombre.

B. **La antropología savonaroliana: escatologismo cristiano; renovación religiosa y reforma política**

En la medida en que Savonarola es filósofo se halla inserto dentro del aristotelismo en su formulación tomista, cosa por otra parte no extraña en un fraile dominicano. En el momento ya final de los *Sermones sobre el Éxodo*, Savonarola reconocía en los siguientes términos su devoción por su compañero de orden: «Yo no sé nada, pero lo poco que sé lo tengo porque siempre he permanecido bajo su doctrina. Él fue verdaderamente profundo y cuando yo quiero volverme pequeñito, lo leo y me parece que él es un gigante y yo nada».[56] En tanto que filósofo (es decir, en el nivel del conocimiento natural) y por lo que se refiere a la relación con el cristianismo, Savonarola afirma decididamente la superioridad de Aristóteles con respecto a Platón; el intento de introducir el platonismo en el cristianismo y el proyecto de fusionarlos lo hace derivar Savonarola de los errores de Orígenes, y si algún egregio doctor de la Iglesia —como san Agustín— ha participado de esa opinión la causa era el desconocimiento de las obras de Aristóteles, cuyo pensamiento está sin duda mucho más cerca del cristianismo:

> En Platón hay más cosas contrarias a la fe que en Aristóteles. Aristóteles tiene pocas cosas contrarias a la fe, pero las cosas de los platónicos (no hablo de Platón, porque no escribió nada, según dice en una epístola) son más contrarias a la fe, como puede ver quien lea correctamente. Y aunque san Agustín diga que, dejando a un lado algunas cosas, Platón es conforme a la fe y sus doctrinas son más conformes con la fe que las de los demás, creo que en su época las cosas de Aristóteles no eran tan conocidas. Digo todo esto porque algunos pretenden hacer a todo Platón cristiano. Que Platón sea Platón y Aristóteles, Aristóteles; no hay que pretender que sean cristianos, porque no lo son, ya que hay tanta distancia de Platón a un cristiano como del pecado a la virtud. Hay tanta diferencia entre la doctrina de Platón y la de Cristo como entre las tinieblas y la luz. Hay que hacer que los filósofos sean filósofos y los cristianos, cristianos.[57]

Savonarola se situaba así conscientemente en contra del programa petrarquista (recordemos el *De sui ipsius et multorum ignorantia*) y humanista, pero especialmente en contra del programa ficiniano (apoyado en la autoridad de san Agustín) de afirmación de la concordia de platonismo y cristianismo. Así en materia cosmológica y epistemológica, Savonarola es un aristotélico vulgar y normal, siempre dentro de la perspectiva tomista. Sin embargo lo importante es su rotunda afirmación (señalada en las últimas líneas del texto anteriormente citado) de que ni Aristóteles ni Platón son cristianos y que una cosa es la filosofía y otra muy distinta (y superior) el cristianismo.

Por eso para Savonarola Dios no es el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles, no es el Dios de la filosofía natural o de la razón (como será por el contrario el caso de Pomponazzi y Maquiavelo), sino el Dios que se revela en la Biblia por boca de sus profetas e instrumentos humanos, el Dios del Nuevo Testamento (Cristo redentor) y sobre todo el Dios del Antiguo Testamento: el Dios liberador de Israel de la esclavitud de Egipto y el Dios de los libros proféticos y del Apocalipsis. Llegando, pues, a Dios desde la fe y la Escritura, Savonarola lo ve como voluntad y poder absolutos, como el creador de un mundo efímero destinado a perecer; no lo ve —como los filósofos naturales; como Pomponozzi y Maquiavelo— alejado del hombre más allá de la mediación de un *kósmos* eterno y permanente dotado de una legalidad interna y constante (la legalidad mágico-naturalista), sino constantemente activo en el mundo por medio de la providencia con que gobierna todas las cosas y especialmente activo con referencia al sujeto humano, sobre el cual se ejerce la incesante vigilancia y atención divinas: en el pasado con respecto al pueblo elegido (el pueblo de Israel) y tras la Encarnación de Cristo con respecto a la humanidad entera o, mejor dicho, con respecto a los elegidos, a aquellos que haciendo uso de la libre voluntad se orientan hacia Él en lugar de hacerlo hacia el maligno.[58] Savonarola, evidentemente, comparte la visión de la historia providencialista y lineal-escatológica del cristianismo frente a la visión cíclica y uniforme de los filósofos naturales, la que veremos presen-

te en Pomponazzi y Maquiavelo: ciclo e identidad en la historia surgen de la concepción del hombre como ser natural inserto en un *kósmos* eterno que siempre operará de la misma manera; el escatologismo providencialista surge de la devaluación del *kósmos*, de la separación humana con respecto a él, esto es, de la afirmación de una dimensión sobrenatural en el hombre que —perdida y debilitada con el pecado original— ha sido sin embargo restablecida por Dios, el cual dirige el curso transitorio de la humanidad en la tierra hacia la recuperación del Paraíso, supliendo con la asistencia de su guía providencial el inevitable desvío de la humanidad caída en y por el pecado. De ahí que Savonarola tenga presente sobre todo (en estrecha relación con su visión del momento histórico contemporáneo) el Dios airado del Antiguo Testamento que envía castigos y tribulaciones al pueblo elegido (Israel, la Italia cristiana) caído en el pecado; un Dios sin embargo también lleno de amor, dispuesto a perdonar cuando su pueblo ha hecho penitencia, y que precisamente con este fin (con el fin, en suma, de llevar a término su obra de salvación de la humanidad mediante la historia) envía a los hombres ese instrumento suyo que es el profeta.

Porque, distintamente de Pomponazzi y Maquiavelo, para quienes la finalidad del hombre es meramente natural e inmanente al mundo que lo ha generado, Savonarola afirma con el cristianismo que la finalidad del hombre es Dios:

> Si tú preguntas a estos sabios del mundo cuál es su fin, quizá no te lo sepan decir. Ponen su fin en las cosas del mundo. Pobrecillos, vuestro fin es Dios; buscadle a él y no al mundo. El hombre ha sido dispuesto para Dios y en ello reside la beatitud, si la busca y la quiere.[59]

Más cerca de Savonarola se halla Ficino, para quien —como hemos visto— también Dios es el término final de la acción humana, si bien el platónico florentino ve la «deificatio» como la activa persecución de las cualidades divinas por parte del sujeto humano individual, un sujeto digno y capaz, naturalmente orientado a Dios mediante el esfuerzo filosófico personal y la multiplicidad de religiones, todas ellas váli-

das aunque el cristianismo sea la más excelente. En Savonarola, sin embargo, el restablecimiento del vínculo sobrenatural con Dios después de la caída sólo puede producirse por la donación divina al hombre, mediante la revelación, de la única religión verdadera, el cristianismo que no tendrá fin. Savonarola dice a este respecto en el *Triumphum crucis* de 1497 lo siguiente:

> En torno a toda esa multitud mencionada tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento ponemos innumerables legiones de enemigos y opositores de la Iglesia de Cristo, esto es, emperadores, reyes, príncipes, poderosos, sabios, filósofos, herejes, siervos, hombres libres, varones, mujeres y gentes de todas las lenguas y de todos los pueblos. A su lado aparecen descritos los ídolos postrados y destruidos, los libros de los herejes quemados y todas las sectas contrarias a Cristo refutadas y cualquier otra religión destruida y reprobada [...] Quiere también Cristo que no creamos que se pueda entrar en el reino de Dios si no se ha recibido el bautismo de agua, por medio del cual dice conceder gracias celestes. Ha ordenado también que se preste fe inviolable a cualquier mínima palabra de su Escritura, aunque haya en ellas muchas cosas dificilísimas para el entendimiento humano. Y dice que quien no crea en las cosas que he dicho y en otras muchas que por brevedad no narro, no se podrá salvar [...] Nadie podrá prevalecer contra mí ni disipar jamás mi religión, que durará eternamente.[60]

Esta voluntad y decisión divinas de rescatar a una humanidad caída en la naturaleza e incapaz de retornar por sí misma a Dios se expresa en la Encarnación de Cristo:

> Tú habías perdido tu alma por el pecado de nuestro primer padre y Cristo te la ha devuelto por el bautismo [...] Dios Padre omnipotente, queriendo salvar al mundo, hizo que se encarnara su amado Hijo unigénito, por medio del cual concede la salvación a quien la quiere. Su pasión, pues, es la causa universal de la salvación del mundo.[61]

Tal movimiento divino hacia el hombre se expresa también en la concesión de la gracia, que junto con la Encarnación del Verbo, restituyen la dimensión sobrenatural perdida y diferencian al hombre del mundo y del demonio que opera por medio de él:

> Pero el entendimiento sin la gracia de Dios es ciego y cuando está sin gracia conduce muchas veces, como un ciego, a la ciega voluntad a algún precipicio. Pero cuando se halla iluminado por la gracia divina, entonces conoce la verdad y conduce la voluntad a puerto seguro. No hay que fiarse de la sola luz natural, la cual no es suficiente, sino que es preciso tener la luz de la gracia.[62]

Para Savonarola no cabe duda alguna de que la obra de Dios de reconducción a sí de la humanidad elegida mediante la historia será llevada inexorablemente a término. El momento contemporáneo se le aparece al fraile dominico como especialmente dramático: la Iglesia misma está corrompida y la vida cristiana en los fieles degenerada. Esta evaluación, muy extendida en el ambiente, aparece ya en Savonarola a comienzos de la década de 1470, como muestran dos composiciones poéticas de 1472 y 1475, tituladas respectivamente *De ruina mundi* y *De ruina Ecclesiæ*:

> Quivi se estima chi è de Dio nemico;
> Catone va mendico;
> Ne le man di pirata è gionto il scetro:
> A terra va San Pietro;
> Quivi lussuria et ogne prede abunda:
> Che non so come il ciel non si confunda.
> [...]
> La terra è si opressa da ogne vizio
> Che mai da sè non levarà la soma:
> A terra se ne va il suo capo, Roma,
> Per mai più non tornar al grande offizio.[63]

Sin duda alguna todo ello contribuyó decisivamente a la decisión savonaroliana de ingresar en la orden dominicana en 1475. Aunque su evolución espiritual en los años siguien-

tes presenta abundantes lagunas, podemos afirmar con seguridad que esta evaluación pesimista del estado contemporáneo de la cristiandad se agrava. Con ocasión del año 1484, de año de la gran conjunción que había dado lugar a tantos pronósticos optimistas y pesimistas, Savonarola dio de nuevo expresión a su pesimista condena y a la certeza de que tal estado no dejaba dudas sobre la inminencia del castigo divino. En una composición poética de ese año titulada «O anima accecata» (composición del propio Savonarola o bien inspirada en su predicación) se nos dice al tiempo que se recoge el eco de *mirabilia*, predicciones astrológicas y profecías:

Tu senti molti segni
a Prato e a Bibona,
e par che tu non degni
di credere a persona;
la mente tua è prona
a ogni vizio:
ecco il supplizio,
che presto viene a te.
[...]
Astrologi e profeti
uomini dotti e santi,
predicator discreti
t'han predetti i tuoi pianti;
tu cerchi suoni e canti,
perchè se'stolta, ne vizi involta
in te virtù non c'è.[64]

En la predicación efectuada en San Gimignano (localidad cercana a Florencia) en la cuaresma de 1485 y 1486 Savonarola desarrolla ya los motivos de su predicación escatológica: corrupción general, castigo divino inminente y renovación religiosa y eclesiástica.[65] Tras un paréntesis de varios años por la Italia septentrional es el tipo de predicación que desarrollará en Florencia, después de su regreso definitivo en 1490, con un eco y una adhesión crecientes entre la población florentina. Como ha demostrado Weinstein, durante estos años (hasta la gran crisis florentina de noviembre de 1494) la actitud savonaroliana es la de un

pleno convencimiento de estar asistiendo a los últimos días del mundo, antes de la renovación de la Iglesia y el juicio final; su predicación es de tono marcadamente pesimista y negativo, exclusivamente religioso, y las referencias políticas (como la censura a la «tiranía» de Lorenzo el Magnífico) tienen un sentido fundamentalmente moral, se inscriben en el marco de la crítica general de la corrupción religiosa contemporánea y carecen de conexión con una perspectiva de reforma política. Para Savonarola sólo hay tiempo para la penitencia, para la renovación religiosa, para la construcción del Arca ante la llegada inminente del fin del mundo. Sobre este motivo («Pænitentiam agite: appropinquabit regnum cœlorum») comenzó Savonarola el 1 de noviembre de 1494 su ciclo de sermones sobre Ageo.

Sin embargo, en el curso de noviembre de 1494, cuando los Medici abandonan Florencia, cuando Carlos VIII de Francia (el «nuevo Ciro» instrumento de Dios para castigar los pecados florentinos e italianos) respeta la integridad de Florencia, cuando se plantea tras la marcha de la familia Medici la cuestión de la reforma constitucional y surgen las disputas entre aristócratas y «popolari», la predicación savonaroliana experimenta, en el curso mismo de los sermones sobre Ageo, un cambio decisivo: la perspectiva del dominico se amplía de la espera inminente del fin del mundo y del Juicio Final a la visión de una renovación milenarista de la Iglesia íntimamente unida a la renovación política de Florencia; la predicación savonaroliana se carga en suma de ecos del milenarismo terreno de inspiración joaquimita:

> El contraste entre todo esto y el mensaje savonaroliano de unas pocas semanas antes, por no hablar ya del de los cuatro años anteriores, es sorprendente [...] La visión profética de Savonarola ha experimentado un rápido cambio hasta el punto de que difícilmente podía haber sido esa transformación más completa. Sus advertencias apocalípticas de tribulación y juicio han dejado lugar a las promesas del amor y favor divinos. En lugar de las Postrimerías los hombres podían mirar adelante hacia una época nueva de piedad, amor y paz. Era algo más que un reajuste de detalles; se trataba de una transformación fundamental de la

escatología savonaroliana. Sus exhortaciones anteriores a rechazar el mundo habían dado paso a la convicción de que el mundo podía transformarse —y de hecho lo sería— con la regeneración, no sólo de los penitentes individuales, sino de la sociedad misma. El predicador del arrepentimiento se había convertido en un profeta del milenio, cambiando su inicial pesimismo radical por un optimismo todavía más radical.[66]

En efecto, en los primeros sermones (del 1 y del 2 de noviembre) la predicación savonaroliana insiste en un único tema: la penitencia y la entrada en el Arca como el único medio para salir indemnes del diluvio de castigos que se avecina. El 3 de noviembre expresa, a la vista de los ejemplos de penitencia observados, la esperanza de poder mitigar algo la cólera divina:

> Me dirijo ahora a vosotros, que habéis hecho algo de penitencia, y os exhorto a seguir perseverando en ello hasta que hagáis una penitencia verdadera; y os digo que si todos vosotros que estáis aquí hacéis verdadera penitencia con el firme propósito de no pecar más y hacer el bien en lo sucesivo, os digo que mitigaréis la ira de Dios, que está airado con los pecadores, o al menos salvaréis vuestras almas.[67]

Sin embargo, en el siguiente sermón (pronunciado probablemente el día 9, tras la huida de los Medici y tras la entrevista de Savonarola con el rey de Francia, entrevista que había permitido a Florencia albergar esperanzas de conservación) el tono se hace ya más optimista: Florencia ha hecho penitencia y el Señor ha calmado su ira frente a ella:

> Pero Dios se ha mitigado en parte y os ha dado esta primera ensalada y os la ha hecho comer con almíbar dulcemente, y todo ha sido por la misericordia de Dios [...] Quiero decirte lo siguiente: Dios me ha superado con su bondad infinita; y te digo, Florencia, que si perseveras en la penitencia y en el buen vivir serás consolada.[68]

La confianza en haber retornado a la buena vía y a la confianza divina crece en los siguientes sermones: Savona-

rola advierte y exhorta a la perseverancia, señalando que la espada de las tribulaciones aún pende sobre los florentinos, pero se le va imponiendo —a ello ayudaba además el comportamiento real de Florencia en aquellos días— la certeza de que la renovación espiritual y la reforma religiosa habían comenzado en la ciudad:

> Reconoce, pues, Florencia, la gracia que has tenido [...] Porque el Señor me ha escuchado [...] porque el Señor ha inclinado sus oídos a mis súplicas, por eso siempre invocaré su misericordia todos los días de mi vida, porque ha tenido compasión de mí y de mis pecados que merecían todos los males. Por eso recordaré siempre este beneficio y recurriré a Dios en todas las tribulaciones que vayan a venir.[69]

En el mes de diciembre la predicación savonaroliana se hace eco de las disputas políticas florentinas en torno al tratamiento que había que dar a los significados instrumentos del anterior poder mediceo y, sobre todo, en las discusiones en torno a la reforma constitucional. El fraile dominico insiste en la necesidad de una política cristiana, esto es, en la necesidad de reformar la vida política y el entramado constitucional en el marco de la renovación espiritual de la Iglesia que ya está en curso. La política, el gobierno y la ley florentinas deben ser la expresión de un pueblo cristiano orientado hacia el fin divino y trascendente del hombre:

> Florencia, ahora me vuelvo a ti. Si quieres renovarte, ciudad nueva, si quieres ser nueva y si has cambiado hacia un nuevo Estado, es preciso que cambies de maneras y adquieras un vivir nuevo, si quieres durar y si quieres sostenerte es preciso entonar un nuevo cántico y buscar que tengas una nueva forma. Lo primero que debes hacer, entre otras cosas, es lo siguiente: haz una ley tal que nadie pueda en lo sucesivo convertirse en jefe de la ciudad; de lo contrario estarás edificada sobre la arena [...] Renuévate en primer lugar dentro si quieres renovarte bien en lo exterior; y si queréis hacer buenas leyes, arreglaos en primer lugar con la ley de Dios, porque todas las leyes buenas dependen de la ley eterna, para cuya observancia se requiere la gracia del

> Espíritu Santo [...] Es preciso, Florencia, que vuelvas al culto divino porque los Estados de los verdaderos cristianos se gobiernan con la oración y con el bien obrar y no es cierto eso que dicen los malos y los locos de que el Estado no se gobierna con Padres Nuestros. Así hablan los tiranos y no los verdaderos príncipes.[70]

En el sermón X (del día 10 de diciembre) el cuadro está ya prácticamente completo: con su reforma religiosa (y, dentro de ella, política) Florencia es el lugar elegido por Dios como punto de irradiación de la reforma del mundo cristiano que Dios va a emprender; y ello va a coincidir con la prosperidad política y material florentinas. Se abría, pues, el reino de Dios en la tierra, el período milenarista:

> Anuncio esta buena nueva a la ciudad: Florencia será más gloriosa, más rica, más poderosa de lo que haya sido jamás. En primer lugar gloriosa en cuanto a Dios y en cuanto a los hombres y serás tú, Florencia, reforma de toda Italia y aquí comenzará la renovación y de aquí se extenderá por todas partes, porque Florencia es el ombligo de Italia y vuestros juicios reformarán cualquier cosa mediante la luz y la gracia divinas que se os concederá. En segundo lugar, Florencia tendrá riquezas innumerables y Dios os multiplicará todas las cosas. En tercer lugar, extenderás tu territorio y tendrás poder espiritual y temporal y tendréis tanta abundancia que diréis: —No queremos más [...] Os confirmo, así, que si lo hacéis vuestra ciudad se llamará la ciudad de Dios y será más rica, más poderosa y más gloriosa de lo que ha sido nunca y que ella reformará a Italia. Pero si no hacéis como os he dicho, no ocurrirá nada de todo eso.[71]

Estaba puesta así la base para la gran revelación del 14 de diciembre (sermón XIII): está empezando el quinto estado de la Iglesia y la reforma religiosa irradiará por todo el orbe hasta la conversión de turcos y paganos; la gran transformación será rápida y pronta hasta el punto de que muchos de los actualmente vivos lo verán:

> Oye, te digo, Florencia, esta mañana lo que te digo; oye lo que Dios me ha inspirado [...] Haz en primer lugar esas dos cosas que ya te he dicho en otras ocasiones, es decir,

que todos se confiesen y estén purificados de los pecados y atended todos al bien común de la ciudad; si lo hacéis vuestra ciudad será gloriosa, porque de esta manera estará reformada en lo espiritual y en lo temporal, es decir, en lo que a su pueblo se refiere y de tí saldrá la reforma de toda Italia [...] Dios quiere renovar su Iglesia y no dudes nunca de que la renovará con la espada de las tribulaciones y pronto; no dudes de que los turcos y los paganos se bautizarán y ten por cierto que este es el tiempo en que vendrán al bautismo. Este es el quinto estado de la Iglesia y muchos de los que están aquí lo verán. Te he dicho este secreto, Florencia, sobre todo para que estés más animada a reformarte según Dios, y para que extiendas tus alas para la reforma de los otros pueblos; feliz será quien asista a estas cosas.[72]

Así pues, a finales de 1494 la renovación religiosa (objetivo prioritario, y antes exclusivo para Savonarola) se ha fundido con la renovación política. Pero esta última es un momento o componente de la primera y debe responder a sus principios, esto es, la renovación política ha de hacerse sobre la base de una política cristiana. Desde el púlpito y en el curso de los últimos sermones sobre Ageo, Savonarola desciende a la arena política exhortando constantemente a los florentinos a una reorganización cristiana del gobierno y de la vida civil. Así, insiste constantemente sobre la necesidad de una *paz* social que ponga fin a las seculares divisiones y rencillas:

La paz universal ha de ser de la siguiente manera: depóngase todo odio y rencor y hágase la paz en todas aquellas cosas que se hayan producido con anterioridad a esta mutación política [...] pero de ahora en adelante castíguese al que yerra [...] Nunca ha habido verdadera concordia entre los ciudadanos, sino que han conservado en sus pechos los odios y los rencores y por eso cada vez que ha habido ocasión de descubrirse, el odio ha salido fuera y ha hecho todos los males que tú sabes. Por eso, si yo te conforto a la paz para que no nazcan ya semejantes escándalos, ¿qué mal te hago yo? Este es tu bien, pero el odio no te deja verlo. ¿Quieres que la ciudad esté siempre en disensión? Eres un necio; atiende un poco al orden con que Dios gobierna el mundo y aprende de él a gobernarte.[73]

Segundo principio básico de la reforma política ha de ser el evitar por todos los medios la posibilidad de que un particular pueda convertirse en *tirano* de la ciudad. La razón de esta exigencia no es tanto la creencia savonaroliana en la mayor conveniencia para Florencia de un gobierno republicano, como el hecho de que, en su opinión, el tirano es la encarnación de todos los vicios y la antítesis de la ley cristiana:

> Debéis atender sobre todo a que nadie se haga jefe ni superior a los demás en la ciudad. Gentes así son gente privada de la gracia de Dios y de su especial providencia y son por lo general hombres malísimos y carentes de entendimiento y de fe; dirigen y gobiernan por el contrario todas las cosas por medio de la astrología [...] Además estos hombres no tienen verdadera amistad con nadie; no se fían de nadie; la verdadera y alegre amistad es necesaria para las cosas humanas y conserva la virtud, pero estos individuos no tienen ninguna virtud ni contraen una amistad verdadera; tienen un odio permanente contra los buenos y contra quienes no son semejantes a ellos en las costumbres y les tienen miedo; no pueden tener a su lado hombres justos porque la justicia hace a los hombres magnánimos y ellos no los quieren a su lado. Con ellos no tiene relación sino gente pésima y mala y dicen: —Tú me defenderás y yo te defenderé. Con frecuencia no se fían ni de sus más allegados y a veces ni de su propia mujer ni de sus hijos. El continuo temor no les deja tener una alegría pura, ni en sus cosas jocosas, y en efecto su reinado no puede ser largo ni prolongado porque todo el pueblo, aunque no lo demuestre, odia su tiranía.[74]

Punto básico y fundamental de la reforma política es asimismo una forma de vida cristiana en los individuos. Con ello piensa Savonarola que se crea una ética civil cohesionadora y políticamente eficaz en la línea del fin religioso trascendente del cristiano. Se trata de proscribir de Florencia los siete pecados capitales[75] y de vivir según los dictados del Evangelio:

> Te es necesario, pues, Florencia, si quieres gobernarte bien, que la ley evangélica sea tu regla y tu medida en todas

las cosas y que de ella aprendas cómo debes de gobernarte y conducirte bien y tomes de ella la medida de tu gobierno [...] Si tú, Florencia, haces esta reforma tuya según Dios y según la ley evangélica, serás bienaventurada viviendo después según ella y esto será para ti como un tesoro encerrado que te preservará de todos tus enemigos.[76]

Es necesario, por tanto, para la armonía política y para gozar del beneficio divino que garantizará la inmunidad contra los enemigos, la oración y la purificación de los pecados (el alejamiento de la soberbia, orgullo, ira, vanagloria), la caridad, la humildad, la penitencia.

En una Florencia así reformada políticamente según una ética civil de base cristiana y evangélica no cabe duda alguna a Savonarola que reinará la paz y la concordia y ningún temor será lícito abrigar, pues entonces (y en el marco de la renovación mundial de la Iglesia y la conversión de los infieles, cuyo centro es Florencia) Cristo será el rey de la ciudad del Arno. ¿Qué podrán temer los florentinos con Cristo como garante de su seguridad?:

Así te digo Florencia: construye tu nuevo gobierno y tu reforma en alabanza del Señor y entonces Florencia será suya y Dios se verá glorificado por ella en todo el orbe [...] El señor de los ángeles, el señor de las virtudes es quien quiere venir a reinar en ti, Florencia, si tú quieres. Dios nuestro Señor será tu caudillo, *Dominus fortis in prœlio.* Este Señor es más fuerte que todos los señores. ¿De qué tienes, pues, miedo, Florencia? Este señor ha vencido y superado con la sola cruz a todo el mundo. Sordos y obcecados, abrid la puerta a tan gran señor. Que todo el mundo haga oración, que estas tres cosas que hemos dicho se hagan y se lleven a cabo y en vosotros entrará el rey de la gloria. Y yo os prometo que si se hace esto seréis riquísimos, poderosísimos y gloriosísimos en medida mayor de lo que nunca haya sido Florencia. Aquí está vuestra seguridad; si no lo hacéis os veo en grandísimo peligro.[77]

Sobre la forma concreta de gobierno a adoptar por los florentinos Savonarola también tiene algo que decir. En la línea del *De regimine principum* de santo Tomás (con la

terminación de Ptolomeo de Lucca, que Savonarola —con una cierta tradición— creía obra del Aquinate) señala la superioridad en principio de la monarquía; sin embargo las variedades geográfico-climáticas imponen algunas variaciones y con Ptolomeo de Lucca (si bien Savonarola cree que el autor es santo Tomás) señala la inadecuación para Italia, y especialmente Florencia, del gobierno monárquico:

> Las formas de gobierno son diferentes y diversas según la diversidad de los hombres y de los pueblos. En las regiones cálidas de este hemisferio los hombres son más pusilánimes que en los demás lugares, porque en ellos abunda poco la sangre y por eso en aquellos lugares las personas se dejan gobernar fácilmente por un jefe solo y le obedecen fácilmente y le permanecen sometidos de buen grado. En las regiones frías septentrionales, donde abunda mucho la sangre y es raro el ingenio, los individuos están también firmes y sometidos a un señor y jefe suyo. En cambio en las regiones intermedias, como Italia, donde abunda tanto la sangre como el ingenio, los hombres no toleran a un jefe único, sino que todos ellos querrían ser el jefe que gobernara y dirigiera a los demás y quien pudiera mandar sin ser gobernado. De aquí nacen después las disensiones y las discordias entre los ciudadanos en las ciudades donde uno quiere hacerse grande y dominar a los demás. Lo mostró muchas veces la experiencia ya en la época de los romanos y cada día vemos también ejemplos de ello en las ciudades de Italia, y tú misma lo has visto y comprobado muchas veces en tu ciudad en estos días. Por eso recomiendan los doctores sagrados que en estos lugares donde parece que la naturaleza humana no tolera que nadie le esté por encima, es mejor el gobierno de la mayoría que el de uno solo y se puede decir que esto es especialmente conveniente para la ciudad de Florencia, donde en la naturaleza humana abunda extraodinariamente la sangre y el ingenio.[78]

Savonarola asume y legitima de esta manera el republicanismo florentino tradicional, pero insiste en la necesidad de meditar cuidadosamente el tipo de gobierno republicano concreto que debe ser adoptado, ya que el objetivo básico que deben perseguir los florentinos es introducir nuevas

instituciones que garanticen la concordia civil y acaben con las seculares divisiones que han sido la característica tradicional de la vida política florentina.[79] Y el dominico pone a los florentinos el ejemplo de la vieja Roma republicana (como hará críticamente Maquiavelo, con la diferencia que, donde Savonarola señala la autoría divina de la prosperidad romana, el secretario florentino verá el efecto salutífero del buen orden político romano): «Los romanos reinaron durante mucho tiempo, todos bien unidos en el bien común, y ampliaron su imperio gracias a la concordia y al respeto de las leyes y Dios quiso recompensarles en este mundo mientras vivieron unidos de esta manera».[80]

Pero es sobre todo la constitución veneciana la que —por su estabilidad y concordia interna— Savonarola cree que deben reproducir los florentinos:

> La forma que habéis empezado no puede durar si no la reordenáis mejor. Creo que la mejor es la de los venecianos y debéis seguir su ejemplo quitando sin embargo alguna cosa ajena a vuestro propósito y necesidades, como es el caso del dogo [...] La reforma según el modelo veneciano responde a vuestras necesidades y con ella tendríais más paz de la que habéis tenido hasta ahora. Os lo muestra la experiencia, pues sin ser ellos mejores que los demás, no se han oído en su ciudad a lo largo de tantos años las disensiones y revoluciones que se han producido aquí en estos últimos tiempos. Te es preciso, Florencia, echar fuera este modo tuyo viejo, que ya ves cuántos escándalos te ha generado hasta hoy, y te digo que es voluntad de Dios que no te gobiernes más como lo has hecho hasta ahora, sino que viváis según el gobierno popular. Te digo que esta es la voluntad de Dios.[81]

Las discusiones sobre la reforma florentina acabaron el 23 de diciembre con la aprobación de la ley que establecía el «Consiglio Maggiore», amplísimo consejo que permitía el peso decisivo del *popolo* en la dirección política de Florencia. La predicación savonaroliana había sido de una influencia notable en la victoria e imposición del *governo popolare*. El predicador de la renovación religiosa había adquirido de

hecho una dimensión política al introducir la reforma política dentro de la renovación religiosa y sobre todo al orientar sobre los principios de la nueva vida política. Savonarola se encontraba así en la situación de dirigir un movimiento político sin que pudiera aparecer como un líder político y sin poseer la fuerza (y la legitimación para usarla). De ahí el juicio maquiaveliano (expuesto en *El príncipe*, VI) sobre Savonarola: un «profeta desarmado» que pretendía introducir nuevos órdenes, pero sólo disponía de la palabra para imponerlos.

C. El aristotelismo radical de Pomponazzi: la concepción naturalista del hombre. Filosofía y religión; sabio y vulgo

El esfuerzo desplegado por Ficino en su *Theologia platonica de inmortalitate animorum* (publicada en 1487) con vistas a fundir, frente al aristotelismo de los *philosophi naturales*, filosofía y religión y establecer de forma definitiva con argumentos racionales la inmortalidad del alma, no dio los resultados apetecidos. Los aristotélicos naturalistas de las universidades, especialmente en Bolonia y Padua, siguieron afirmando la separación entre los ámbitos de la filosofía y la religión y siguieron debatiendo —siempre sobre la base de los textos de Aristóteles— el problema de la inmortalidad del alma desde las diferentes perspectivas, entre ellas el averroísmo.[82] Ello trajo consigo la intervención (en 1489) del obispo de Padua Pietro Barozzi, con un *Decretum contra disputantes de unitate intellectus* en el que amenazaba con la pena de la excomunión a los que defendieran la tesis averroísta de la unidad del intelecto y la mortalidad del alma individual.[83] Sin embargo tampoco con esta medida cesaron las disputas y la presencia del averroísmo. Prueba de ello es la intervención en el asunto del Concilio Lateranense, convocado en 1513 por el nuevo papa León X con el fin de llevar a cabo la Reforma de la Iglesia; si en este ambicioso proyecto (cuatro años antes de la entrada en escena de Lutero) el concilio falló, no ocurrió lo mismo con el

problema de la inmortalidad del alma: con la intervención decisiva de platónicos ficinianos como Egidio de Viterbo y ante la presencia emocionada de Gianfrancesco Pico, el concilio promulgó la bula *Apostolici regiminis* en la que se proclamaba como dogma la inmortalidad del alma y se condenaban las opiniones contrarias: «Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intelectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus».[84] Al mismo tiempo, el concilio ordenaba a los filósofos naturales defender con razones naturales en el ámbito de su actividad profesional el dogma cristiano y refutar la razones contrarias.

Pomponazzi, por su parte, se había venido ocupando del problema del alma con ocasión de su enseñanza universitaria: comentó el *De Anima* aristotélico en los cursos 1494-95, 1499-1500, 1503-1506 y 1512-1514.[85] Tras largos años de ocuparse del problema Pomponazzi había ido madurando su propia posición. La petición que en 1516 le hizo un alumno fiel (el dominico Girolamo Natale da Ragusa) de exponer, por una parte (y dejando a un lado el testimonio de la fe y la revelación; discurriendo, pues, únicamente en el marco de la razón natural) su propia opinión sobre la cuestión de la inmortalidad del alma, y por otra la auténtica opinión de Aristóteles sobre el problema, fue lo que le llevó a redactar el *De immortalitate animæ*, que se publicaba en aquel mismo año como respuesta a la doble petición de su alumno. El propio Pomponazzi se refiere a la génesis y a la petición que dieron origen a su tratado en el prefacio al mismo:

> El hermano Jerónimo Natale de Ragusa, de la orden de los predicadores, acostumbraba hacernos frecuente compañía, llevado de su gran humanidad y de su profundo afecto hacia nosotros, cuando una enfermedad nos tenía postrados en cama. Un día que vio que la enfermedad no nos atormentaba mucho, dijo con expresión humilde: «Querido maestro, hace unos días, cuando nos exponías el primer libro del *De cælo* y llegaste a aquel pasaje donde Aristóteles trata de mostrar con varios argumentos que lo ingenerado y lo incorruptible son convertibles, dijiste que la posición de santo Tomás acerca de la inmortalidad del alma (aunque de modo

alguno dudabas de que era verdadera y solidísima en sí misma) no concordaba en absoluto, en tu opinión, con lo que dice Aristóteles. Por eso, si no te resulta molesto, me gustaría que me dijeras dos cosas: en primer lugar qué opinas sobre esta cuestión, dejando a un lado la revelación y los milagros, esto es, permaneciendo dentro de los límites naturales; en segundo lugar cuál fue en tu opinión la posición de Aristóteles en esta cuestión.[86]

Cumpliendo la doble petición de su discípulo y actuando siempre como filósofo y exégeta de Aristóteles, Pomponazzi expone y rechaza sucesivamente como contrarias a la razón y a la auténtica posición de Aristóteles la doctrina de Averroes (inmortalidad del intelecto único, mortalidad del alma individual),[87] la platónica (alma intelectiva distinta de la sensitiva e inmortal, pero individualmente distinta)[88] y la tomista (unidad del alma individualmente distinta y esencialmente inmortal, si bien es en un cierto sentido mortal; además no nace por generación, sino por creación divina).[89] A la hora de evaluar la posición tomista, Pomponazzi procede con gran cautela (conocedor de que tras esa posición está la orden dominicana y la misma Iglesia, pues el Concilio Lateranense la había elevado a rango de dogma de fe tres años antes). De ahí que diga que, como creyente, está firmemente convencido de su verdad («No tengo ninguna duda de la verdad de esta posición, dado que la escritura canónica, que ha de ser preferida a cualquier razonamiento y experiencia humana por proceder de Dios, la sanciona»)[90] y presente lo que de hecho son argumentos racionales en contra como «dudas»: «Aquello sobre lo que albergo dudas es si esas proposiciones exceden los límites naturales por presuponer algo revelado o bien admitido por fe y también si son conformes con lo que dice Aristóteles [...] Lo que voy a decir lo digo de forma dubitativa y no asertóricamente»[91] Lo cierto es que Pomponazzi argumenta que santo Tomás tergiversa el auténtico pensamiento de Aristóteles (cosa especialmente flagrante cuando pretende inferir del aristotelismo la creación del alma por Dios e incluso la resurrección de los cuerpos)[92] y que las razones tomistas para calificar al alma de

esencialmente inmortal y en un cierto sentido, o relativamente, mortal pueden servir también para probar lo contrario:

> Que esta esencia sea por su propia naturaleza realmente inmortal, pero impropiamente y sólo en un cierto sentido mortal, por las mismas razones por las que santo Tomás lo prueba, puede probarse lo contrario. En efecto, se concluía que era inmortal a partir del hecho de que esa esencia recibe todas las formas materiales, que lo recibido en ella es conocido en acto, que no se sirve de un instrumento corporal, que desea la eternidad y las cosas superiores. Pero de la misma manera se probará también que es real y absolutamente mortal porque, como alma vegetativa, desarrolla actividades materiales, como alma sensitiva no recibe todas las formas, se sirve de un instrumento corporal y desea lo temporal y caduco, si bien en cuanto que inteligente será en un cierto sentido inmortal, tanto porque el entendimiento separado de la materia es incorruptible y unido a la materia corruptible, como porque en esa operación no se sirve de un instrumento corpóreo.[93]

La tesis pomponazziana, desarrollada en estricta polémica con el tomismo, es que según la razón natural el alma es esencialmente mortal, e inmortal tan sólo en un cierto sentido: «queda por afirmar la última vía, que, afirmando la identidad del alma intelectiva y de la sensitiva, dice que esta alma es esencial y realmente mortal, pero inmortal en un cierto sentido».[94]

En opinión de Pomponazzi esta posición ante el problema es la más coherente desde un punto de vista racional, la más conforme con la experiencia, enteramente independiente del mito y de la revelación (al contrario de la posición tomista) y la más concorde con el texto aristótelico.[95] Sin embargo, en el último capítulo Pomponazzi declara que (puesto que la fe, la revelación y la Iglesia afirman la inmortalidad del alma) no le cabe duda alguna de que así es en verdad y que la razón natural concluye erróneamente: «Por tanto, si algunos argumentos parecen probar la mortalidad del alma, son falsos y aparentes ya que la primera luz y la primera verdad muestran lo contrario».[96]

Según esta actitud la instancia suprema de verdad sería la religión (por medio de la fe, de la revelación y de la Iglesia) y en el presente problema mostraría la discordia de razón y fe (filosofía y religión) y la no unidad de la verdad (frente a las tesis del platonismo ficiniano).[97] Esto acercaría a Pomponazzi a las posiciones fideístas de Gianfrancesco Pico: la verdad es accesible únicamente por fe y revelación; el conflicto de razón y fe muestra la «vanidad» y la incapacidad de la razón y la filosofía. Sin embargo, el joven Pico legitimaba el fideísmo y la superioridad de la religión en la reducción de la razón mediante la crítica escéptica tomada de Sexto Empírico, mientras que Pomponazzi, cuando ejerce como filósofo, se mueve optimistamente dentro de la seguridad en la razón propia de la tradición aristotélica.[98] Además, en este mismo capítulo final, Pomponazzi declara que la cuestión de la inmortalidad del alma es un problema «neutro» desde el punto de vista de la razón natural y que cabe argüir plausiblemente *pro et contra*; él ha argüido en contra porque a favor ya lo ha hecho «luculente, copiose et graviter» santo Tomás. Pero tal declaración es inexacta y falsea el desarrollo de la discusión racional en los catorce capítulos anteriores, donde Pomponazzi refutaba de hecho la argumentación a favor de la inmortalidad y demostraba la mortalidad. Todo el tratamiento filosófico de la cuestión mostraba que el problema no era «neutro», sino que recibía una única respuesta plausible.[99] De ahí que la evaluación más correcta de la situación sea pensar que Pomponazzi intenta «adaptarse» de alguna manera a la ortodoxia y que es preciso descubrir nuevos elementos doctrinales para emitir un juicio correcto sobre la auténtica concepción pomponazziana de la relación entre religión y filosofía.

Volviendo de nuevo a la argumentación pomponazziana de la mortalidad del alma, hemos de decir que la base de la misma reside en dos principios: por un lado la rígida jerarquía ontológica que establece grados del ser (Dios, las Inteligencias motrices de las esferas celestes, el *kósmos* en sus regiones supralunar y sublunar) y que ubica a las diferentes entidades en un *único* nivel ontológico, aquel que precisamente corresponde a su estructura; por otro lado (y se trata de

un principio constantemente reiterado por Pomponazzi, pues es la base de su reflexión) la concepción del ser humano (del alma humana) como mediación entre las Inteligencias motrices (que mueven y dan a los astros, pero nada reciben de ellos, y en consecuencia su intelección es perfecta, sin ningún soporte corpóreo) y las almas plenamente insertas en la materia y necesitadas para sus operaciones del cuerpo tanto en calidad de sujeto como de objeto:

> Tres modos de conocimiento hay en el universo en correspondencia con los tres modos de separación de la materia. Hay algunos entes completamente separados de la materia, los cuales no necesitan para conocer del cuerpo, ni como sujeto ni como objeto, pues su conocimiento no es recibido en un cuerpo, ya que ellos mismos no están en un cuerpo, ni son movidos por un cuerpo, pues son motores no movidos. Estos entes son las sustancias separadas que denominamos intelectos o inteligencias [...] Hay otros entes que, aunque no conozcan por medio de las cualidades sensibles, sino por medio de sus especies y posean un cierto hábito de inmaterialidad (pues se dice que son inmateriales y son espirituales), sin embargo puesto que en el orden de los seres cognoscentes son los más bajos y en gran medida materiales, necesitan en sus operaciones del cuerpo como sujeto y como objeto, pues tales conocimientos son recibidos en un instrumento, por el cual sólo representan individuos singulares, y son movidos por la materia corpórea.[100]

Entre estos dos grados de conocimiento y ser está la mediación del intelecto humano:

> Puesto que la naturaleza procede de una manera ordenada, como se dice en *Física*, VIII, entre estos dos extremos (no necesitar de un cuerpo ni como sujeto ni como objeto y necesitar de un cuerpo como sujeto y como objeto) hay un intermedio que ni está completamente separado ni completamente inmerso. Por eso, como es imposible que algo necesite del cuerpo como sujeto y no como objeto, queda únicamente que tal ente intermedio no necesita del cuerpo como sujeto, sino como objeto. Tal es el intelecto humano.[101]

Pero si el hombre es mediación entre la naturaleza corpórea y mortal y las inteligencias separadas e inmortales, también es cierto que el hombre (el Intelecto humano) está irremisiblemente unido al cuerpo, sin cuya asistencia como objeto no puede inteligir. El hombre es mediación entre dos grados (y Dios queda todavía más por encima, lo cual es importante para la teoría pomponazziana de la religión), pero pertenece al grado inferior de la naturaleza corpórea animada: es el límite superior de ésta, pero forma inexorablemente parte de ella y no puede rebasarla ni trascenderla:

> A estos tres modos de conocimiento se refiere Aristóteles en *De anima*, I cuando dice «si conocer es imaginación o no es sin imaginación», pues por imaginación entiende el sentido, que necesita del cuerpo de dos maneras, como sujeto y como objeto; por no ser imaginación y no ser sin ella entiende el intelecto humano, ya que necesita del cuerpo como objeto y no como sujeto. Aquel sin embargo que no es imaginación y es totalmente sin ella, es el verdadero intelecto y es propio de las naturalezas divinas. Aristóteles no habla de otros modos de conocer en otros lugares ni es razonable que los haya, *pues decir —como hacen quienes afirman que el intelecto humano es absolutamente inmortal— que el intelecto mismo posee dos maneras de conocer, a saber, sin ningún recurso a la imaginación y otra manera con recurso a la imaginación, es transformar la naturaleza humana en divina.*[102]

De ahí, pues, el carácter esencialmente mortal del alma humana (y por tanto del intelecto). Sólo cabe decir que es inmortal en el sentido relativo y accidental, según el cual la actividad intelectual de que es capaz (la visión del universal en el particular) le permite «olfatear» la inmortalidad: «Verum cum ipsa sit materialium nobilissima in confinisque immaterialium, aliquid immaterialitatis odorat, non simpliciter».[103]

Para Pomponazzi, pues, el ser humano está inmerso en el *kósmos*, en la naturaleza sublunar; es un ser natural compuesto indisociablemente de alma y cuerpo, destinado a perecer. Sin embargo su intelecto percibe la inmortalidad y la gusta

pálidamente, sabiendo que no puede, ni es razonable, aspirar a su posesión plena en sentido estricto y esencialmente, pues ello implicaría sencillamente dejar de ser hombre y hacerse inteligencia pura, hacerse Dios. Comprobamos, por tanto, el decidido rechazo pomponazziano del programa ficiniano de la «deificatio hominis». Si para el filósofo platónico tal programa era el cumplimiento en la inmortalidad de la naturaleza humana, para el filósofo aristotélico tal programa es irracional y antinatural. De la misma manera Pomponazzi rechaza abiertamente la imagen ontológica que Ficino y Pico tenían del sujeto humano: entidad libre capaz de autodeterminarse y elegir el grado ontológico en que residir. Frente al optimismo activista de la *deificatio* posible al hombre como tarea permanente destinada a cumplirse según Ficino, Pomponazzi nos presenta el realismo pesimista de la conciencia del límite natural y la no trascendencia: el hombre está enraizado en el *kósmos* sublunar, consciente de que lo infinito y lo inmaterial no están reservados a su esencia. ¿Qué sentido tiene entonces la vida humana? ¿Dónde está la dignidad de ser hombre? ¿No será entonces, como decía Ficino, el hombre el más desgraciado de todos los seres si conociendo lo divino y la inmortalidad no puede adquirirlos? Pomponazzi señala que, a pesar de todo, la vida humana tiene un sentido y una dignidad, dentro de una perspectiva radicalmente inmanente al mundo y efímera.

Pomponazzi negaba, por tanto, los principios básicos de Ficino: la unidad, a un mismo nivel teorético, de filosofía y religión[104] y la inmortalidad del alma a partir del estatus ontológico indeterminado del alma humana y su apetito natural por lo divino. Pero el *Tractatus de immortalitate animæ* contenía también, además de la refutación de la posición tomista, un enfrentamiento con la línea argumental seguida por Ficino a favor de la inmortalidad del alma en su *Theologia platonica* a la que cita para sus propios fines en el *De Incantationibus*. En el capítulo XIII del *Tractatus* Pomponazzi recoge varias «dificultades serias» contra la tesis mortalista, que poseen un indudable eco ficiniano y que por ello vamos a examinar a continuación junto con la refutación pomponazziana en el capítulo XIV.

La primera de estas dificultades señala que si el alma es mortal el hombre carecerá de término final (esto es, no podrá conseguir el fin que su propio apetito natural le asigna) y por tanto no podrá ser feliz. Dada la distancia existente entre la posibilidad de conocimiento acccesible al intelecto humano en vida y su aspiración al conocimiento perfecto, la incesante (y siempre insatisfecha con lo dado) actividad humana, su permanente aspiración en vida a una perfección suprema siempre negada aquí abajo, haría del ser humano el más desgraciado de los seres y rebajaría su condición por debajo de las bestias. Al exponer esta objeción no podemos dejar de recordar (aunque Pomponazzi no mencione su nombre) la ya mencionada argumentación ficiniana a favor de la inmortalidad a partir del apetito natural humano y su incesante búsqueda de *deificatio*:

> ¿Quién dirá que ese conocimiento es la felicidad, cuando en la felicidad descansamos y en ese conocimiento nos hallamos en la incertidumbre y no descansamos? La felicidad tiene, además, la naturaleza de un fin, mientras que ese conocimiento siempre está en camino puesto que nadie sabe todo lo que puede saber e incluso cuanto más sabe tanto más desea saber. Además, para abrazar ese conocimiento ¡cuántas artes, cuántas ciencias, cuántos esfuerzos y cuántas vigilias se requiere! Si apenas basta una vida para aprender un arte, ¿cómo se podrá alcanzar tal fin? [...] Por eso dijeron muchos prudentemente que si el alma humana es mortal, la condición del hombre es peor que la de los animales, teniendo en cuenta la debilidad del cuerpo humano, sometido a tantos males, y la inquietud de su ánimo, siempre vuelto incesantemente hacia un lado y otro.[105]

La segunda dificultad («una vez establecida la mortalidad del alma humana, el hombre no debería elegir la muerte en ningún caso, por muy urgente que fuera»)[106] acoge otro signo ficiniano de la inmortalidad del alma: el sacrificio de la propia vida es signo de la inmortalidad y de la confianza en la adquisición del bien eterno.[107] La tercera dificultad señala que la mortalidad del alma implicaría o bien que Dios no

gobierna el mundo o que es injusto, debido a que la mortalidad impediría la recompensa o el castigo a la virtud y el vicio:

> En tercer lugar porque se sigue o que Dios no es el gobernador del universo o que es injusto, cosas ambas monstruosas [...] Es fácil verlo, puesto que tantos males se hacen en este mundo que resultan desconocidos para los hombres y que aun en el caso de que sean conocidos quedan sin castigo. Incluso muchas veces es el mal quien obtiene las mejores recompensas, y por el contrario las buenas acciones o bien pasan desapercibidas o si resultan conocidas quedan sin premio y muchas veces procuran a su autor la muerte o perjuicios.[108]

Por otra parte, la cuarta dificultad señala la afirmación de la inmortalidad por todas las religiones.

La respuesta pomponazziana a estas dificultades (respuesta extensamente desarrollada en el capítulo XIV) nos muestra con toda claridad la completa inversión de la concepción ficiniana. En su amplia respuesta a la primera dificultad Pomponazzi señala que el hombre tiene un fin, pero un fin acorde a su naturaleza; la persecución de la inmortalidad y de la divinidad (la «deificatio» ficiniana) es inaccesible a la naturaleza humana por pertenecer a un grado de ser superior. Para Pomponazzi Ficino pretende, pues, un imposible y la presunta infelicidad del sujeto humano vendría dada por esta pretensión de rebasar el límite de su naturaleza:

> Para responder a la primera objeción, hay que saber que cualquier cosa, al menos cualquier cosa perfecta, tiene un fin. Y aunque el fin tiene la naturaleza del bien, según se dice en *Metafísica*, II, *no se debe asignar sin embargo como fin a cada cosa lo que es mejor, sino únicamente lo que resulta conveniente a su naturaleza y está proporcionado a ella.* Aunque es mejor sentir que no sentir, no conviene sin embargo a la piedra el sentir ni es bueno para ella, pues en ese caso ya no sería una piedra. *Por eso al asignar un fin al hombre, si le asignamos el mismo fin que a Dios y a las inteligencias, no efectuaríamos una correcta asignación ya que entonces no sería hombre.*[109]

El fin del hombre es, pues, inmanente al mundo y suficiente para procurarle la felicidad. Además el error de los inmortalistas (y de Ficino) consistiría no sólo en atribuir al hombre un fin inalcanzable, sino en considerar que dicho fin (la perfección absoluta del intelecto) puede ser alcanzado por todos los individuos perdiendo de vista un hecho importante: que «la totalidad de la raza humana puede ser comparada a un único individuo»[110] y que, al igual que los distintos miembros y órganos del individuo tienen sus propias funciones (unas más nobles y otras menos pero todas imprescindibles) y sería absurdo e irracional que todas desarrollaran la función más noble pues entonces no habría individuo humano, también la humanidad presupone una similar distribución funcional y jerarquizada de los individuos en función de su desigual capacidad. Sólo así es posible la vida del organismo mixto y compuesto que es el colectivo humano, la realización de su fin y la felicidad:

> Pues todo el género humano es como un único cuerpo formado por diversos miembros que tienen diversas funciones y están ordenados a la común utilidad del género humano. Cada uno da algo a otro y recibe algo de aquel a quien da; tienen, pues, funciones recíprocas. Tampoco pueden poseer todos la misma perfección, sino que unas funciones son más perfectas y otras más imperfectas. Si esta desigualdad se suprimiera, o bien perecería el género humano, o bien tendría grandes dificultades para subsistir.[111]

Esto significa que no todos los individuos humanos pueden ser contemplativos o filósofos, llevando a su perfección el intelecto teorético:

> El intelecto teorético no es propio del hombre, sino de los dioses, como enseña Aristóteles en *Ética*, X. Platón dice en el *Timeo* que «la filosofía es el regalo mayor de los dioses» [...] Por eso, aunque todos los hombres poseen algo de él, son poquísimos sin embargo los que lo poseen y pueden poseerlo de modo completo y perfecto. Por eso la parte del género humano que se entrega enteramente a la contemplación tiene en el género humano el mismo lugar que el cora-

zón en el conjunto de los miembros [...] Al igual que no todo miembro puede tener la perfección del corazón o del ojo, pues entonces el animal moriría, de la misma manera si todos los hombres fueran contemplativos, la comunidad humana no podría existir.[112]

Pero en este caso ¿cuál es la finalidad del sujeto humano y dónde reside su felicidad? La conservación y la reproducción del organismo colectivo humano exigen que cada individuo participe o posea (además, si no participara no sería miembro del género humano) intelecto teorético, práctico e intelecto productivo. Por lo que se refiere al primero y al tercero no es necesario que todos los hombres lo posean en el mismo grado; basta con que las diferenciadas habilidades de los individuos (en la contemplación y en las diferentes tareas productivas) traigan consigo la armonía y la mayor perfección posible del conjunto. Pero la conservación y armonía de la vida humana (notemos que este es el fin humano para Pomponazzi: la reproducción de la vida natural del individuo humano y de la sociedad) exige que tanto el individuo como el colectivo posean con la mayor perfección posible el intelecto práctico, es decir, el conocimiento del bien y del mal y sean, consecuentemente, virtuosos. De ahí que Pomponazzi señale que lo auténticamente humano es el intelecto práctico y que la posesión perfecta del mismo (de la virtud) es el fin del sujeto humano individual y colectivo y por tanto la base de la felicidad humana; Pomponazzi desplaza, pues, el fin y la felicidad de la humanidad (el cumplimiento de la esencia que trae consigo la reproducción) del ámbito teorético al ámbito de la ética:

Digamos que todos los hombres, para conseguir este fin común, deben participar de los tres intelectos, esto es, del teorético, del práctico y del productivo. Ningún hombre sano y en la edad justa hay que no posea algo de estos tres intelectos, al igual que no hay ningún miembro que no participe de la sangre y del calor natural [...] pero conviene saber que aunque ningún hombre esté enteramente privado de estos tres intelectos, sin embargo su relación no es la misma con respecto a ellos [...] El intelecto práctico es el

> verdaderamente apropiado al hombre y cualquier hombre no incapacitado puede alcanzarlo perfectamente. Es por él por lo que se dice que el hombre es absolutamente bueno o malo [...] Ser justo o vicioso es humano y está a nuestro alcance, pero ser filósofo o arquitecto no es tarea nuestra ni es necesario. Por eso todos los hombres pueden y deben ser buenos, pero no todos filósofos, matemáticos, arquitectos, etc., pues la humanidad no podría subsistir si no hubiera tal diversidad [...] Pero el intelecto práctico, que es lo verdaderamente humano, debe poseerlo todo hombre perfectamente, pues para que la humanidad se conserve adecuadamente es necesario que todos los hombres sean moralmente virtuosos y en la medida de lo posible carezcan de vicios. La felicidad no consiste, pues, en la facultad teorética de la demostración como apropiada para todo el género humano, sino como apropiada para la parte primera y principal. Y aunque las restantes partes del género humano no puedan alcanzar esa felicidad, no por eso estarán privadas enteramente de la felicidad ya que pueden poseer algo del teorético y algo del productivo y totalmente el práctico. Y esta última facultad puede hacer feliz a todos [...] Así pues, el género humano no se ve privado de la obtención de su fin.[113]

¿Cómo es posible que el hombre sea virtuoso y justo y evite el vicio y la injusticia, incluso arriesgando y sacrificando su propia vida, en una perspectiva totalmente inmanente y mortal, esto es, sin la posibilidad de un justo premio o castigo en otra vida de las acciones realizadas en ésta, en la que tan frecuente es que virtud y vicio no sean remuneradas como merecen? La respuesta de Pomponazzi es tajante: el *sabio* (los pocos hombres en los que el intelecto teorético llega a la perfección de que es humanamente posible; los pocos individuos que viven según razón) sabe que virtud y vicio siempre son remunerados *hic et nunc* porque el premio de la virtud y el castigo del vicio residen en ellos mismos, en la excelencia moral o en la corrupción moral, que pasan a tener así un valor absoluto. Esta es su remuneración *esencial*, auténtica y propia, que jamás puede faltar, pues es inseparable de la acción y del sujeto humano; puede estar ausente la remuneración *accidental* (premio o castigo materiales y exteriores), pero su ausencia carece de importancia real

desde el momento en que la remuneración esencial nunca falta. Incluso cabe decir que la presencia de la remuneración accidental hace desmerecer la remuneración esencial. Por tanto, el sabio —aún consciente del límite humano— no dejará de ser virtuoso y nunca abrazará el vicio y la injusticia, puesto que sabe que sería precisamente entonces cuando renunciaría a su condición humana (a lo «divino» existente en la naturaleza humana) y se rebajaría al nivel de las bestias:

> Ningún mal permanace sin castigo esencial, al igual que ningún bien permanece sin su recompensa esencial. Es necesario, por eso, saber que premio y castigo tienen dos significados: uno es esencial e inseparable, el otro accidental y separable. El premio esencial de la virtud es la virtud misma que hace al hombre feliz [...] Lo contrario ocurre con el vicio, pues el castigo del vicioso es el vicio mismo, más miserable y más desgraciado que el cual nada puede haber [...] De esta manera todo hombre virtuoso es premiado con su virtud y felicidad [...] y lo contrario pasa con el vicio, pues ningún hombre vicioso queda sin castigo, ya que el vicio mismo es el castigo del vicioso. Es accidental aquel premio o castigo que puede separarse, como por ejemplo el oro o cualquier clase de multas. No todo bien es premiado así ni todo mal castigado de esta manera, pero eso no representa ningún inconveniente ya que se trata de remuneraciones accidentales. En efecto, conviene saber en primer lugar que el premio accidental es mucho más imperfecto que el premio esencial, puesto que el oro es más imperfecto que la virtud. El castigo accidental es mucho menor que el castigo esencial [...] por eso carece de importancia si a veces falta lo accidental, dado que siempre está presente lo esencial. En segundo lugar conviene saber que cuando se recompensa accidentalmente a un bien, el bien esencial parece quedar disminuido y perder en perfección. Así, si un hombre actúa virtuosamente sin esperar una recompensa y otro esperándola, la acción del segundo no es considerada tan virtuosa como la del primero. Por eso quien no es recompensado accidentalmente es recompensado más esencialmente que quien es recompensado accidentalmente [...] Por tanto, quienes afirman que el alma es mortal parecen salvar mejor la causa de la virtud que quienes afirman que es inmortal, pues la esperanza de un premio y el temor de un castigo pa-

recen comportar una cierta servidumbre contraria a la virtud, etc. [...] Por tanto, aunque el alma sea mortal, no por eso se ha de despreciar las virtudes y buscar los placeres, a menos que prefiramos ser una bestia a ser un hombre y un insensato a una persona sensata y sabia.[114]

Como el *Tractatus de immortalitate animæ* es una obra que presenta el juicio filosófico sobre el problema de la condición humana, Pomponazzi nos ofrece el punto de vista del *sabio*, esto es, la razón. La vida humana, aun reducida a la inmanencia natural en el *kósmos* y destinada inevitablemente a perecer, tiene sin embargo pleno sentido y garantiza la felicidad, pues el hombre puede alcanzar la plenitud posible a su naturaleza mediante la absoluta perfección moral de la virtud y la limitada perfección de la vida teorética. El hombre, por su situación intermedia en el *kósmos*, puede ascender a lo divino y descender a las bestias (como pretendían Ficino y Pico), pero no en un sentido literal, esencial y ontológico (como señalaban los platónicos), sino en un sentido figurado, relativo y moral, pues la naturaleza humana está definida y no puede transformarse en aquello que no es.

Pero el vulgo, la gran mayoría de la humanidad que vive fundamentalmente al nivel de la sensación («homines non philosophi, qui revera sunt veluti bestiæ») y sólo actúa por incentivos, esperanzas o temores materiales, ¿puede comprender y aceptar este discurso? *Durus hic sermo*. El vulgo no puede elevarse, por definición, a la altura racional que exige esta reflexión. Hemos de tener presente, sin embargo, que la humanidad sólo puede alcanzar su fin y felicidad mediante la integración unitaria y armónica de todos los seres humanos en el organismo colectivo de la sociedad política y que para ello es necesaria la perfección del intelecto práctico también en el vulgo. Es necesario, pues, para el bien de la humanidad además de para su propio bien, es imprescindible para su convivencia que el vulgo sea elevado a la virtud y alejado del vicio. Pero ¿cómo será posible si la filosofía y la razón le son ajenos? La respuesta de Pomponazzi es, como siempre, clara: mediante la religión, cuyo contenido y cuya función no son teoréticos, sino prácticos; esto es,

la religión no tiene como función hacer a los hombres sabios (esta es la tarea, en la medida de lo posible, de la filosofía), sino buenos y virtuosos. La religión (obra del legislador-sabio; notemos que Pomponazzi, cuando habla como filósofo y según razón, nunca dice que la religión proceda de Dios por directa revelación y menos que sólo haya una religión verdadera. Ya sabemos, por el *De Incantationibus* que Dios sólo actúa «mediantibus corporibus cœlestibus») eleva a la multitud sensible a la moralidad y a la virtud, alejándola del vicio y de la injusticia, presentando remuneraciones accesorias o accidentales para el comportamiento, y recurriendo a la inmortalidad como dimensión final en la que la virtud tendrá su premio y el vicio su castigo. La religión tiene, pues, como destinatario el vulgo y su función es pedagógico-política; desde un punto de vista filosófico estricto la religión contiene mentiras y falsedades (o mejor dicho, es una fábula o un mito),[115] pero la filosofía establece también su positividad y necesidad: puesto que la humanidad siempre estará escindida en sabio y vulgo, el sabio legislador necesitará siempre el recurso a la religión (presentando además a Dios como origen de la misma y de sus mandamientos) para conseguir que el vulgo sensible lleve su intelecto práctico a la perfección de la virtud. En esta concepción pomponazziana de la disyunción entre sabio-vulgo, filosofía-religión, legislador-vulgo (donde el segundo miembro es siempre el objeto de la actividad formadora del primero en un marco radicalmente inmanente y en una perspectiva netamente ético-política), Pomponazzi rompía en pedazos el esquema unitarista de Ficino y estaba por el contrario en sintonía con la concepción maquiaveliana de la religión y de la relación entre el príncipe nuevo-legislador y el colectivo humano por él articulado políticamente. La religión es una «mentira útil» y positiva, pues mediante ella la virtud humana expresa toda su capacidad, y un imprescindible «instrumentum regni»:

> Como dicen Platón y Aristóteles, el político es el médico de las almas y su propósito es hacer a los hombres justos antes que sabios. Ahora bien, dada la diversidad de los hombres, hay que recurrir a diferentes procedimientos para

alcanzar ese fin. Algunos hombres son de una naturaleza noble y bien establecida por Dios, los cuales se inclinan a las virtudes por la sola nobleza de las virtudes y se retraen de los vicios por la sola fealdad de los mismos; estos hombres tienen una disposición óptima, pero son muy pocos. Otros, sin embargo, tienen una naturaleza menos ordenada y se comportan correctamente y evitan el vicio, además de por la nobleza de la virtud y la fealdad del vicio, por mor de premios, loas y honores y de castigos tales como vituperio e infamia. Estos hombres están en un segundo grado. A otros los hace justos la esperanza de algún bien y el temor de un castigo corporal; por eso, para que alcancen la virtud, los polìticos establecen como recompensa el oro, dignidades o algo similar y para que eviten el vicio establecen castigos monetarios o en el honor o corporales, ya sea la mutilación o la muerte misma. Sin embargo hay quienes poseen una naturaleza tan salvaje y perversa que ninguna de estas cosas los mueve, como muestra la experiencia de cada día. Por eso establecieron para los virtuosos premios eternos en otra vida y para los viciosos castigos eternos que les produjeran gran miedo. En efecto, la mayor parte de los hombres, si hacen el bien, lo hacen más por miedo del castigo eterno que por la esperanza de un bien eterno, pues los castigos nos resultan más conocidos que esos bienes eternos. Y como este último recurso puede beneficiar a todos, con independencia de su grado y condición, el legislador —teniendo en cuenta la inclinación de los hombres al mal y atendiendo al bien común— estableció que el alma es inmortal, no preocupándose por la verdad, sino tan sólo de la probidad, con el fin de inducir a los hombres a la virtud. *No por eso hay que censurar al político, puesto que de la misma manera que el médico finge muchas cosas para restablecer la salud del enfermo, también el político forja fábulas para corregir a los ciudadanos. Ahora bien, en estas fábulas, como dice Averroes en el prólogo a* Física, *III, no hay propiamente ni verdad ni falsedad.*[116]

Juzgando desde la razón y la filosofía todas las religiones son igualmente verdaderas (no en el sentido en que, señalando la superioridad del cristianismo dentro del género de religión, Ficino podía reconocerlo: como expresión del culto y apetito natural humano a Dios), al menos en la medida en que

cumplen satisfactoriamente su función pedagógico-política inmanentista. Notemos, además, que a esta explicación y reducción política de la religión se había enfrentado enérgicamente Ficino tachándola de impiedad «lucreciana».[117] El sabio, pues, conoce la esencia de la religión. ¿Qué hará? ¿Revelar abiertamente al vulgo su conocimiento? Si así lo hiciera sembraría el escándalo y además no sería creído (¡tanta es la fuerza de la religión en los pechos de los mortales!) y si lo fuera, el vulgo (incapaz de ser virtuoso por razones filosóficas) se quedaría sin normas morales. Además tal conducta sería en realidad poco sabia, pues atentaría contra el mutuo complemento de filosofía y religión, que no son contradictorias, sino que sencillamente tienen distintos destinatarios (sabio y vulgo) para un mismo fin: la virtud y la felicidad. El sabio, si verdaderamente lo es y si verdaderamente conoce a los hombres y la esencia de la religión, actuaría discriminadamente: entre filósofos y filosóficamente hablará como filósofo; como ciudadano y ante el vulgo será respetuoso con la «lex» (y la religión es «lex» y fundamento de las leyes particulares) y la reconocerá. De ahí, pues, la «prudentia dicendi» (además de por la evidente razón de seguridad personal) de Pomponazzi y sus confesiones de fe. Creemos que las presuntas «palinodias» de Pomponazzi se explican desde toda la teoría que hemos visto en su obra y acabamos de exponer: no hay, pues, escisión en Pomponazzi ni ausencia de unidad en la verdad; la verdad es única y la descubre la filosofía, sólo que la filosofía también descubre la necesidad de la religión y de su presentación al vulgo como revelación divina. Pomponazzi es consciente de la complejidad de relación entre religión y filosofía y de los diferentes niveles y ámbitos de la misma:

> Hay que tener en cuenta que muchos hombres han pensado que el alma era mortal y sin embargo han escrito que era inmortal. Pero actuaron así por la inclinación al mal de los hombres que tienen poco o nada de intelecto y al no conocer, no amar, los bienes del alma se entregan únicamente a cosas corporales. Por eso es necesario curarlos mediante recursos de este tipo, al igual que el médico y la

niñera se comportan con respecto al enfermo o al niño carente de razón.[118]

El *De Incantationibus* completa esta teoría de la religión mediante la indicación de nuevos datos que terminan por caracterizarla como un organismo sublunar sometido, como el conjunto de este ámbito, a la causalidad celeste: como todos los organismos naturales también las religiones (las *leges*) tienen un nacimiento, un crecimiento, un auge, una decadencia y una muerte:

> Todo lo que tiene un comienzo —sea animado, sea una substancia o un accidente, sea uno por sí mismo o uno por congregación, sea por naturaleza o por convención— tiene también aquellos otros tiempos que hemos mencionado anteriormente: aumento, auge y declinación, aunque en muchos casos eso no resulte claramente perceptible, como ocurre con aquellas cosas que duran mucho tiempo, por ejemplo cosas inanimadas como ríos, mares, ciudades, leyes y otras similares.[119]

Como decimos, esta vida de las religiones no depende directamente de Dios, sino de los cuerpos celestes. De esta manera Pomponazzi asume también la tercera impiedad «lucreciana» que Ficino se había esforzado por anular: las religiones tienen su horóscopo y su vida, que les es dada por los cielos, los cuales las hacen nacer, crecer y morir.[120]

Así se explica el sucederse histórico de las religiones y así se explica por qué cesó la religión pagana y triunfó el cristianismo. No hay que ver tal hecho como el advenimiento de la única religión verdadera en el momento querido por Dios, mediante la encarnación del Verbo, con vistas al retorno a Dios de la humanidad caída en el curso lineal de la historia de la redención. Tal explicación es la propia de la *religio* o *lex christiana* para sus propios (y positivos) fines pedagógico-políticos. La filosofía nos dice que los astros privaron de apoyo a la vieja religión y por eso todo lo vinculado con ella perdió fuerza: cesaron sus oráculos, sus *mirabilia*, sus profecías; por el contrario, los cielos pasaron a con-

ceder su apoyo a la nueva *lex christiana* y favorecían su expansión concediendo capacidad profética y taumatúrgica a sus portavoces y símbolos. De ahí que los cambios de religión o de ley, como mutación máxima en el género humano, vayan siempre acompañados de *profecías* y *mirabilia* mediante las cuales la nueva religión se impone en las conciencias del vulgo:

> Si algo se corrompe da nacimiento a otra cosa que tiene unas disposiciones contrarias e incompatibles. Así pues, como los dioses paganos debían terminar porque también habían tenido un comienzo, debían corromperse las disposiciones y los usos de aquellos dioses mediante el nacimiento y el uso de los nuevos dioses [...] Por eso, como los ritos de aquellos primeros dioses eran aquellos oráculos que les resultaban apropiados, el advenimiento de una nueva religión debía comportar nuevas disposiciones y nuevas costumbres junto con la muerte de las anteriores. Por eso es razonable que aquellos oráculos cesaran. Pero como el cambio de religiones es el cambio máximo y resulta difícil pasar de las cosas acostumbradas a cosas enormemente desacostumbradas, conviene que a favor de la nueva religión se produzcan hechos maravillosos desacostumbrados y prodigiosos.[121]

Así, el programa del *De Incantationibus* (la explicación natural de *mirabilia* y profecía) se articula con la concepción natural pedagógico-política de la religión como organismo sublunar sometido a la causalidad celeste y cósmica cuyo funcionamiento tiene en vistas, como causa final, la salud de la humanidad.[122] Sabemos que esta residía en la perfección del intelecto práctico, en la excelencia moral de los hombres; dada además la importancia decisiva de la religión al respecto comprendemos que el cosmos gobierne el curso vital de la misma y su sucesión vicisitudinal. Pero la religión es obra del legislador y por eso el legislador (el profeta) es enviado por los cielos para su obra ordenadora, cargando sobre él la capacidad taumatúrgica de que hablaba la segunda hipótesis del *De Incantationibus*:

> Por eso los cuerpos celestes deben hacer aparecer, en el advenimiento de una nueva religión, hombres capaces de realizar milagros, hombres capaces de traer y quitar lluvias, granizos, terremotos, de gobernar a los vientos y a los mares, de curar toda clase de enfermedades, de mostrar los secretos, predecir el futuro y recordar el pasado y salirse fuera de lo normal. De lo contrario no podrían introducir religiones nuevas y costumbres nuevas tan diferentes. De ahí que lo que está esparcido por las hierbas, los minerales y los animales racionales e irracionales, parezca estar concentrado en ellos por don de Dios y de las inteligencias, hasta el punto de ser tenidos con razón por hijos de Dios.[123]

Esto significa que, filosóficamente hablando (más allá de lo que él mismo pretende y dice), el cristianismo es una religión más, ni más verdadera ni más falsa que las demás. Significa también que al igual que nació también habrá de morir. Y Pomponazzi cree que el cristianismo está ya en el momento de la decadencia. Aquí se expresa su conciencia de la crisis religiosa contemporánea, por él vista no como deformación de la religión divina y verdadera necesitada de una Reforma que restaure su pureza, sino síntoma de senilidad y de la pérdida del favor celeste que pasará a una nueva religión capaz de cumplir, tras la muerte de la vieja, con su fin pedagógico-político:

> En la época de los ídolos nada era más despreciado que la cruz, mientras que en la época de la religión siguiente nada era más honroso que la cruz. En la época de los ídolos nada más honroso que el nombre de Júpiter; en la época de la nueva religión nada era más detestable. Por eso no es extraño si ahora se curan enfermedades en nombre de Jesús y con el signo de la cruz, mientras que entonces no ocurría así. La causa es que todavía no había llegado su hora. Eso indica que en el ámbito de las religiones ocurre lo que en el ámbito de las cosas sometidas a generación y corrupción, pues vemos que las religiones y sus milagros son en un principio débiles, luego crecen y alcanzan después su punto culminante para después declinar hasta que retornan a la nada. *Por eso también ahora todo se enfría en nuestra fe,*

los milagros cesan excepto los fingidos y simulados, pues el fin parece estar próximo.[124]

La visión pomponazziana del hombre resulta, pues, clara: sujeto natural mortal inmanente al cosmos, sin historia, esto es, sin posibilidad de modificar su *status* ontológico que ha sido, es y será siempre el mismo. No cabe una construcción histórica de la humanidad ni una persecución infinita de la perfección en la inmortalidad, que es para él esencialmente inaccesible; el fin natural de la virtud, tanto en el individuo como en la especie, se alcanza eternamente de la misma manera inmodificable: mediante la filosofía, en el caso del sabio y mediante la religión y la articulación política efectuada por el legislador, en el caso del vulgo. Dios queda lejos, más allá de las estrellas, inalcanzable: es imposible para el hombre «Deus fieri», pues hombre y Dios son dos grados de ser que no pueden ser conjuntados. El hombre, sito en el centro del mundo de la generación y de la corrupción y destinado a perecer al igual que ha nacido, sólo tiene el horizonte natural de la virtud (suficiente sin embargo para hacer, cree Pomponazzi, su vida digna y superior a la del resto de los seres sublunares), la perspectiva de la permanente repetición del mismo esfuerzo mediante la filosofía y la religión:

> De ahí que los ritos que ahora existen hayan existido infinitas veces en el pasado según la especie y vayan a existir infinitas veces en el futuro, y nada hay semejante a lo cual no haya habido otra cosa en el pasado y no la haya en el futuro. Nada será que no haya sido y nada fue en el pasado que no será también en el futuro [...] Por eso iremos de religión en religión, una mejor otra peor, pues así lo requiere la perfección del universo y todo ello de forma alternativa.[125]

D. La nueva conceptualización maquiaveliana: naturalismo político. La obra del legislador: realidad y apariencia; sabio y vulgo. La religión en el marco político

El mundo de Maquiavelo es el de Ficino, Savonarola y Pomponazzi, el cosmos finito con las dos regiones supralunar y sublunar; sin embargo no es, como en Ficino y Savonarola, una «creatura» destinada a perecer, el escenario del retorno de la humanidad a Dios, ya sea en la versión savonaroliana de la «societas christiana», de la Iglesia triunfante, o ya sea en la versión ficiniana del héroe del intelecto que busca en la acción incesante la conquista de la divinidad, la «deificatio». El mundo de Maquiavelo es más bien el de los «filósofos», es decir, el de la «philosophia naturalis» contemporánea, el de Aristóteles o el de Pomponazzi: un mundo *eterno*. Es cierto que el capítulo II, 5 de los *Discorsi* comienza aduciendo un discurso contra los sostenedores de la eternidad del mundo:«a aquellos filósofos que han pretendido que el mundo sea eterno, creo que se podría replicar que si fuera cierta tanta antigüedad, sería razonable que nos hubiera quedado memoria de más allá de 5.000 años». Sin embargo Maquiavelo refuta inmediatamente dicha objeción señalando las causas de la pérdida de la memoria, y por tanto privando de base a la negación de la eternidad del cosmos:

> [...] siempre que no se viera cómo la memoria de los tiempos se pierde por razones diversas, de las cuales parte proviene de los hombres y parte del cielo. Ejemplo de las primeras son las variaciones de las sectas [i.e. de las religiones] y de las lenguas, pues la primera medida de toda religión nueva es destruir toda memoria de la vieja religión; y cuando ocurre que los ordenadores de la nueva secta son de una lengua diferente la aniquilan fácilmente. Puede verse si se toman en consideración los procedimientos usados por la religión cristiana en contra de la pagana, pues la religión cristiana suprimió todas las instituciones, todas las ceremonias de la vieja religión [...] Cabe creer, por tanto, que lo que quiso hacer la religión cristiana contra la pagana lo haya hecho esta última contra aquella otra religión anterior a ella.

> Y dado que estas religiones cambian dos o tres veces cada cinco o seis mil años, se pierde la memoria de las cosas acaecidas con anterioridad a ese tiempo y en el caso de que quede alguna señal se tiene por algo fabuloso a lo que no se presta fe alguna [...] En cuanto a las causas que proceden del cielo, son aquellas que destruyen al género humano y reducen a pocos los habitantes de parte del mundo. Sucede esto o por peste o por hambre o por inundación y la más importante es esta última, tanto porque es la causa más universal como porque quienes se salvan son todos hombres montaraces y rudos que al carecer de noticias sobre la antigüedad no pueden dejar conocimiento de ello a la posteridad.[126]

En consonancia con la óptica del aristotelismo el mundo no es creado ni tendrá fin, es permanente. El pensamiento maquiaveliano es ajeno por completo al escatologismo cristiano y a la noción de la historia como construcción y perfeccionamiento espiritual de la humanidad guiada por la providencia divina. El mundo permanente tiene una legalidad propia que lo configura como una estructura inmutable y siempre idéntica: «Suelen decir los hombres prudentes —y no por casualidad o sin razón— que quien quiera ver lo que ha de ocurrir debe considerar lo que ha ocurrido, porque todas las cosas del mundo, en cualquier tiempo tienen su justa réplica en el pasado».[127] De ahí la censura maquiaveliana a los que piensan que la Antigüedad puede ser admirada, más no imitada «estimando que la imitación no sólo es difícil, sino imposible; como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, hubieran cambiado de movimiento, de orden y de poder con respecto a lo que eran en la Antigüedad».[128]

No obstante, esta identidad en el movimiento de la naturaleza (y del colectivo humano) no excluye el curso cíclico, pues en realidad los ciclos son conmutables y equivalentes entre sí:

> [...] estimo que el mundo ha estado siempre de la misma manera y que en él ha habido tanto de bueno como de malo, pero que lo bueno y lo malo varían de país a país, como se ve por lo que se sabe de los reinos antiguos, que

> variaban emtre sí por la variedad de costumbres, pero el mundo seguía siendo el mismo. Sólo había la diferencia que habiendo colocado primero su virtud en Asiria, la colocó en Media, después en Persia, hasta que vino a Italia y Roma.[129]

Naturalmente Maquiavelo (como Pomponazzi y los «philosophi naturales» aristotélicos en general) cree en Dios, pero en un Dios «primer motor inmóvil» *dans motum* y no *dans esse* al cosmos; cree o mejor reconoce la existencia de un Dios trascendente que no interviene directamente (como el Dios cristiano) en el mundo inferior y humano y sobre todo que no es el agente eficiente (el donador por revelación) y la causa final de la religión. Como se ha señalado repetidamente, Dios (el Dios cristiano y el vínculo cristiano hombre-Dios) no ocupa ningún lugar en la teoría maquiaveliana en general ni en su concepción de la religión, excepto como punto de referencia *fingido* por el profeta-legislador para la más eficaz imposición social de su ordenación política. Es cierto que el uso político de la religión por el legislador se basa en la presencia en el pueblo del sentimiento de lo divino y del «timor Dei», pero la religión como hecho social es siempre la elaboración política de esa presencia y su funcionalidad es siempre política y educativa.[130] Todo esto nos permite comprender que, si bien Maquiavelo —como Pomponazzi— no es ateo en sentido estricto y afirma la verdad y necesidad social de la religión, pudiera ser calificado junto al filosófo mantovano de «ateo» por la ortodoxia cristiana (reformada y contrarreformada) y se convirtiera (siempre en compañía de Pomponazzi) en una fuente fundamental del pensamiento libertino posterior.

La permanencia e identidad del mundo está en correspondencia con la identidad del sujeto humano, identidad de su constitución natural y de la fuente y mecanismos de su acción (lo cual no excluye, como veremos, las diferencias emanadas de la elaboración política de su ser natural):

> Todas las cosas del mundo en cualquier momento tienen su coincidencia precisa con la Antigüedad. Esto es debido a que siendo dichas cosas realizadas por los hom-

bres, que tienen y tuvieron siempre las mismas pasiones, conviene necesariamente que resulten siempre los mismos efectos (*Discorsi*, III, 43) [...] quien considera las cosas presentes y las antiguas conoce fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos existen los mismos deseos y los mismos humores, y que así ha sido siempre. Por eso es fácil a quien examina con atención las cosas pasadas prever en cualquier Estado las futuras y usar los remedios que usaron los antiguos o bien, en el caso de que no los hubiera, pensar otros nuevos por la semejanza de los accidentes.[131]

Como ya hemos visto a propósito de la doctrina maquiaveliana de los *mirabilia* y de la profecía, puede ser que el hombre y su bienestar sean la causa final, la razón de eventos naturales prodigiosos, pero ello no eleva al sujeto humano por encima de la naturaleza. El hombre es solamente naturaleza sublunar y su dimensión completamente inmenente al mundo. A esta dimensión se refiere, por génesis y por finalidad, todo lo humano, con inclusión de la religión misma. En este marco radicalmente intramundano el valor supremo del sujeto humano es la *patria*, esto es, el colectivo estatal del que forma parte y al que debe (por la función generadora del *ordine* político) su ser y su virtud:

> Siempre que he podido honrar a mi patria, incluso con mi propio daño y peligro, lo he hecho de buena gana porque el hombre no tiene mayor obligación en su vida que ella, pues a ella debe en primer lugar el ser y después todo lo bueno que la fortuna y la naturaleza nos ha concedido; y la obligación es tanto mayor para aquellos a quienes ha correspondido en suerte una patria más noble.[132]
>
> Cuando lo que está en juego es la salvación de la patria no debe haber ninguna consideración ni sobre lo justo o injusto, piadoso o cruel, loable o ignominioso; antes bien, dejando a un lado cualquier otra consideración, hay que adoptar con decisión cualquier determinación que le salve la vida y conserve su libertad.[133]

La patria es el valor supremo no sólo por el principio altruista y agradecido de que a ella debe el individuo su ser, sino por el principio básico y fundamental de la utilidad

personal: de la salud de la patria depende la salud individual, puesto que la bondad y seguridad del sujeto dependen y son consecuencia del buen orden político y de la libertad (esto es, la autonomía) de la patria, sin la cual (es decir, al margen del Estado) es impensable la vida humana. En este marco conceptual la única perspectiva individual que se abre al individuo es la *gloria*, el reconocimiento colectivo durante la propia vida y después de la muerte de las acciones «virtuosas» (en el sentido maquiaveliano) cumplidas por él. Pero la gloria es evidentemente inseparable de la utilidad a la patria de aquella actividad en el mundo que la genera:

> Entre todos los hombres que reciben alabanzas los más alabados son quienes han sido cabezas y ordenadores de las religiones. A continuación, quienes han fundado repúblicas o reinos. Tras ellos, son celébres quienes al frente de los ejércitos han ampliado su dominio o el de la patria. A ellos se añaden los hombres de letras y como éstos son de varias clases, cada uno de ellos es celebrado según su dignidad. A todos los demás hombres, cuyo número es infinito, se atribuye aquella dosis de alabanza que les proporciona la disciplina o actividad que ejercen. Son, por el contrario, infames y detestables los destructores de las religiones, los dilapidadores de reinos y de repúblicas, los enemigos de la virtud, de las letras y de cualquier otra disciplina que procure utilidad y honor al género humano, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos y los cobardes. Y no habrá jamás nadie (tonto o sabio, malo o bueno) que, puesto ante la elección de dos clases de hombres, no alabe la que es digna de alabanza y no censure la que merece serlo. No obstante, después casi todos, engañados por un falso bien y por una falsa gloria, se dejan llevar —de buen grado o por ignorancia— a las filas de los que merecen más censura que alabanza y pudiendo construir una república o un reino con honor perpetuo para ellos, recurren a la tiranía sin darse cuenta en esta elección de cúanta fama, cúanta gloria, cúanto honor, seguridad, tranquilidad y satisfacción de ánimo pierden y en cúanta infamia, vituperio, censura, peligro e inquietud incurren.[134]

En todo caso para Maquiavelo lo humano siempre presentará un mismo rostro: no cabe esperar reinos utópicos, ni milenios o reinos de Dios en la tierra, es decir, no cabe esperar estadios de civilización marcados por la proscripción de la violencia, la ambición, la ira, la fuerza y la disputa civil. Todo ello es consecuencia de la mera constitución natural de los seres humanos, de esas *pasiones* que procedentes de la naturaleza permanente (y no de un presunto pecado original de la humanidad que podría ser cancelado en la historia para regenerar un hombre anterior a la caída) no pueden ser eliminadas, sino a lo sumo frenadas y canalizadas en una dirección constructiva por el ordenamiento político del Estado. Frente a la propuesta de Ficino y a la de Pico en la *Oratio de hominis dignitate* de deponer la naturaleza inferior del hombre en la perspectiva de la fusión trascendente con la divinidad; frente al programa reformador savonaroliano centrado en el cultivo de las virtudes cristianas de la penitencia, la paciencia, la humildad y la oración; frente al planteamiento del joven Pico en el *Liber de imaginatione* de una superación cristiana de los males derivados de la imaginación aliada al cuerpo y la naturaleza inferior del hombre, Maquiavelo parte de una concepción unitaria y natural del hombre; éste no puede despojarse de su naturaleza, de sus inclinaciones y pasiones:«Dos son las causas de que no nos podamos cambiar: la primera, que no podemos oponernos a aquello a lo que nos inclina la naturaleza [...]».[135]

La única vía constructiva que queda abierta es la ordenación de este mundo natural humano mediante la estructura estatal diseñada por el legislador, en el marco además de una ética intramundana activa y civil —estimuladora de la gloria mundana— frente al ascetismo y la fuga cristiana del mundo radicalmente negado por Maquiavelo como corruptores de la virtud política.[136] Maquiavelo comparte, pues, la distinción pomponazziana entre sabio (el legislador prudente) y el vulgo políticamente organizado y elevado a la virtud (política, civil) por el legislador mediante el recurso en buena parte a la religión. A diferencia sin embargo de Pomponazzi, cuyas reflexiones políticas son sumarias y no rebasan los tópicos de la tradición filosófica naturalista de corte averroísta,

Maquiavelo se concentra —en estrecha relación con su experiencia vital personal y con el problema, tan radicalmente sentido por él y tan implicado con su fortuna personal, de la crisis política italiana y la salida de la misma— en la fenomenología del poder: el estudio de los «humores» presentes en el hombre y en la sociedad, la reflexión sobre el ciclo vital de los organismos políticos.

Maquiavelo reconoce la presencia en la naturaleza humana de rasgos positivos, tales como la admiración ante la virtud ajena (cfr. *Discorsi*, I, 58: «todos los escritores señalan que la virtud se reconoce y alaba incluso en los propios enemigos») y el impulso a la imitación: «Caminando casi siempre los hombres por las vías holladas por otros y procediendo en ocasiones por imitación [...] un hombre prudente debe discurrir siempre por las vías trazadas por los grandes hombres e imitar a aquellos que han sobresalido extraordinariamente por encima de los demás».[137]

Hay también en el ser humano una oposición y censura de la injusticia y de la ingratitud;[138] pero existe sobre todo el sentimiento religioso que, como «vita profonda del popolo»,[139] es base de cohesión interior de la sociedad y de un comportamiento ético noble. Todos estos elementos positivos deben ser y son moldeados y potenciados por la elaboración del sentimiento religioso efectuada por el legislador y en general por el ordenamiento político-legal. Pero en el hombre también hay rasgos negativos, una propensión a entrar en el mal cuando siente que es necesario para su conservación en las relaciones con otros sujetos. Bien y mal son, pues, dos manifestaciones igualmente posibles de la acción humana y el hombre puede incurrir en el mal forzado por las circunstancias a que se ve enfrentado y como garantía más firme para su seguridad y conservación.[140] Frente a la tradicional tratadística, que partía del principio de la posibilidad humana y de la necesidad de evitar el mal, Maquiavelo insiste (y ve en ello una de las muestras más evidentes de la originalidad de su planteamiento) en la permanente disposición al mal del sujeto humano en aquellas circunstancias determinantes de su seguridad. De ahí su énfasis en que ésta es la premisa fundamental de la acción política en general y de la

del «príncipe nuevo» (el legislador originario) en particular; la propia conservación (y la del organismo político) impone partir del principio de que los hombres pueden hacer (y harán) el mal cuando la «necesidad» les obligue a ello, lo cual impone a uno mismo la prudente disposición a esperar el mal ajeno, a prevenirlo y a estar dispuesto también «a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado» (*El príncipe*, XVIII). El capítulo XV de *El príncipe* formula con toda claridad tanto el principio como la conciencia maquiaveliana de la novedad de su actitud teórica:

> Nos queda ahora por ver cuál debe ser el comportamiento y el gobierno de un príncipe con respecto a súbditos y amigos. Y porque sé que muchos han escrito de esto, temo —al escribir ahora yo— ser considerado presuntuoso, tanto más cuanto que me aparto —sobre todo en el tratamiento del tema que ahora nos ocupa— de los métodos seguidos por los demás. Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque el hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder no ser bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad [...] Yo sé que todo el mundo reconocerá que sería algo digno de los mayores elogios el que un príncipe estuviera en posesión, de entre los rasgos enumerados, de aquellos que son tenidos por buenos. Pero, puesto que no se pueden tener ni observar enteramente ya que las condiciones humanas no lo permiten, le es necesario ser tan prudente que sepa evitar el ser tachado de aquellos vicios que le arrebatarían el Estado y mantenerse a salvo de los que no se lo quitarían, si le es

posible; pero si no le es, puede incurrir en ellos con menos miramientos. Y todavía más: que no se preocupe de caer en la fama de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado, porque si se considera todo como es debido se encontrará alguna cosa que parecerá virtud, pero si se la sigue traería consigo su ruina, y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo.

De todas las pasiones que constituyen la naturaleza humana la más poderosa sin duda y aquella cuya satisfacción induce a los hombres a entrar en el mal, generando además el reino de la fortuna, es la ambición:

Es sentencia de los antiguos escritores que los hombres suelen dolerse en el mal y aburrirse en el bien y que de estas dos pasiones nacen los mismos efectos. Porque siempre que los hombres se ven impedidos de combatir por necesidad lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los pechos humanos que jamás los abandona por muy altos que puedan haber subido. La causa es que la naturaleza ha creado a los hombres de tal manera que pueden desearlo todo, pero no conseguirlo. Así que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de adquirir, resulta de ello el descontento con lo que se posee y la poca satisfacción. De aquí viene la mutación de su fortuna, porque deseando unos hombres tener más y temiendo los otros perder lo conseguido surgen las enemistades y las guerras y de éstas la ruina de aquel país y el encumbramiento de éste [*Disc.* I, 37].

A todas partes
la Ambición y la Avaricia llegan.
Éstas en el mundo, cuando el hombre nació;
también nacieron y, si no existieran,
bastante feliz sería la situación nuestra.
[...]
De aquí nace que uno baja y otro sube,
de aquí proviene sin ley o pacto
el variar de todo mortal estado.
[...]

> Cada uno estima, cada uno más espera
> ascender, oprimiendo ora aquél ora éste,
> que por virtud propia cualquiera.
> A cada uno el bien ajeno siempre es molesto
> y por eso siempre con afán y pena,
> al mal de otro está vigilante y atento.
> A ello instinto natural nos lleva
> por movimiento propio y propia pasión
> si ley o mayor fuerza no nos frena.[141]

Además de la ambición, y en estrecha relación con ella, el *temor* es otro afecto humano que impulsa a los hombres al enfrentamiento y a incurrir en el mal como medio para la propia conservación: «Sin embargo, la mayoría de las veces los tumultos son causados por quien posee, porque el miedo de perder genera en ellos los mismos apetitos que existen en quienes desean adquirir, ya que los hombres no creen poseer seguramente lo que tienen, si no siguen adquiriendo más cosas».[142]

Abundan los pasajes en la obra maquiaveliana en que se constatan los elementos negativos (o susceptibles de generar consecuencias negativas políticamente) presentes en la naturaleza humana: los hombres son inconstantes,[143] deseosos de novedades[144] y al mismo tiempo firmemente anclados en el presente;[145] además

> se puede decir en general de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima vuelven la cara.[146]

Todo ello trae consigo inevitablemente que en materia de política la actidud prudente sea la marcada por la sospecha, la desconfianza, la conciencia del mal presente en los hombres y su posibilidad de manifestarse en cualquier momento oportuno; tal prudencia es por lo demás imprescindible en quien se dispone a ordenar una república, esto es, en el legislador o príncipe nuevo:

> Como demuestran todos aquellos que razonan sobre la política —y la historia misma está llena de ejemplos de ello—, quien dispone un Estado y ordena leyes en él debe necesariamente partir del supuesto de que todos los hombres son malos y usarán la maldad de su ánimo siempre que se les presente libre ocasión; y cuando alguna maldad permanece oculta durante un tiempo es debido a una causa oculta que no se conoce por no haber tenido experiencia de lo contrario, pero termina siempre por descubrirla el tiempo, a quien llaman padre de toda la verdad.[147]

De ahí la conveniencia (y la disposición a usarlos) de preceptos como los expuestos en los capítulos XV-XXIII de *El príncipe*.[148] Vemos, pues, que frente a las someras, generales y tópicas referencias de Pomponazzi a la actividad del legislador y a su tarea de llevar al vulgo sensible a la perfección del intelecto práctico, a la virtud, mediante la ley y la religión, Maquiavelo se concentra en el análisis del componente bestial y sensible del hombre para una más realista y eficaz determinación de la esencia de la acción política en general y de la reforma de sociedades corrompidas (como la florentina e italiana contemporáneas) en particular. La tarea del legislador (de la individualidad inteligente, del sabio ordenador de las pasiones del colectivo humano) es la creación mediante el *ordine* político, mediante la religión, de una necesidad que genere la *virtud* del cuerpo social que excluya las tendencias malignas y asociales de los individuos y posibilite una praxis conservadora del orden político, y que a la vez permita el desarrollo (no nocivo, sino útil al colectivo) de las iniciativas particulares.

Ahora bien, el legislador no se enfrenta a unos hombres individuales y uniformes por naturaleza, salvo las inevitables diferencias; se enfrenta a los resultados sociales generados por el conflicto de las pasiones individuales, esto es, tiene frente a él a los dos grupos o clases sociales de nobles y pueblo. El famoso discurso puesto por Maquiavelo en boca del dirigente *ciompi* y en el cual se aleccionaba al proletariado florentino sobre el origen de la desigualdad de clases a partir de la igualdad natural, ilustra sobre el particular en términos no disconformes con el pensamiento maquiaveliano:

> No os amedrente la antigüedad de la sangre que ellos nos echan en cara, porque todos los hombres, por tener un mismo principio, son igualmente antiguos y han sido hechos por la naturaleza de la misma manera. Desnudadnos a todos y veréis que somos iguales; vestidnos a nosotros con sus ropas y a ellos con las nuestras: nosotros pareceremos sin duda alguna nobles y ellos villanos, porque tan sólo la pobreza y las riquezas nos hacen diferentes [...] Porque Dios y la naturaleza han puesto todos los bienes de los hombres en el medio y están expuestos más a la rapiña que a la industria y más a las malas artes que a las buenas; de aquí nace que los hombres se comen unos a otros y siempre los más débiles se llevan la peor parte.[149]

El choque de las ambiciones particulares cuaja, pues, en la realidad social de dos grupos o clases sociales permanentes y constantes en todas las sociedades, a los cuales nuestro autor denomina «umori» (i.e. humores) en una terminología obviamente tomada de la medicina: los ricos, poderosos y nobles (*nobili, grandi, ottimati*) por un lado y los pobres, débiles o pueblo (el *popolo*) por otro. La caracterización efectuada por Maquiavelo de ambos «humores» y de sus objetivos respectivos pone claramente de manifiesto su ideario populista y su polémica con los teóricos de la aristocracia que por aquellas mismas fechas elaboraban propuestas de reforma constitucional en Florencia de orientación aristocrática:

> En toda república hay nobles y pueblo [...] si se considera el fin de los nobles y de los que no lo son, de que en los primeros hay un gran deseo de dominar y en los segundos tan sólo el deseo de no ser dominados y, por consiguiente, una mayor voluntad de vivir en libertad, porque pueden tener menos esperanzas de usurparla que los nobles.[150]

Evidentemente existe (o al menos es deseable que exista y actúe para bien del colectivo humano) un tercer tipo de hombre: la personalidad o el hombre «savio, buono e potente» (*Istorie fiorentine*, IV, 1) que medie en la inevitable discordia social y componga con su *prudencia* un orden político

que, mantenido con su *fuerza*, redunde en el bien común y en su gloria personal. Maquiavelo piensa obviamente en los grandes fundadores de Estados, constructores de órdenes políticos estables y duraderos: Moisés, Licurgo, Rómulo, Teseo, Ciro.[151]

La caracterización maquiaveliana de los grupos sociales y su relación permite ver que para el secretario florentino el colectivo humano es un organismo unitario y mixto («corpo misto della umana generazione» lo denomina).[152] El uso del término «umori» para designar las clases sociales nos indica (por la buscada analogía con la medicina y con el organismo humano individual) la concepción organicista de la sociedad como un cuerpo natural cuyos componentes son permanentes y cuya vida puede ser *sana* (cuando hay un equilibrio entre los «humores» y cuando el organismo colectivo puede adaptarse con éxito a los nuevos accidentes y situaciones que el tiempo trae consigo) o bien estara marcada por la *enfermedad* y la *corrupción* (esto es, por el desequilibrio de los humores y la descomposición interna). Salud o enfermedad del organismo colectivo dependen del *orden* político establecido por el legislador, de su capacidad para frenar y canalizar las pasiones haciéndolas discurrir siempre dentro de un marco político siempre vivo y socialmente reconocido:

> Si de otros aprender alguien se digna,
> cómo se debe la Ambición usarla,
> el mal ejemplo de ellos nos lo enseña:
> pues que el hombre de sí no puede echarla,
> debe el juicio y el intelecto sano
> con orden y fiereza acompañarla.
> [...]
> Cuando una región vive salvaje
> por su naturaleza y luego por accidente
> con buenas leyes se ve instruida y ordenada,
> de Ambición contra extranjera gente
> usa el furor, que entre sí misma usarlo
> ni las leyes ni el rey se lo consiente.[153]

Efectivamente, el conflicto entre los «humores» es inevitable. Sin embargo el tratamiento y la elaboración política de

dicho conflicto puede ser diferente en los distintos organismos políticos. En los primeros capítulos de los *Discorsi* (I, 4-5 y 7-8) Maquiavelo contrasta el diferente tratamiento del problema en la Roma republicana y en la Florencia de los últimos siglos. En la Roma republicana el conflicto se dirimía mediante el establecimiento de una ley que configuraba el *necesario* cauce político (esa *necesità* que genera la buena acción humana y en cuya ausencia surge inevitablemente el desorden y la confusión)[154] para el tratamiento de las disensiones, un cauce legal aceptado por las partes y que permitía su integración satisfactoria en el marco político (en una «constitución mixta» que hizo de Roma una república perfecta),[155] la libertad y estabilidad del orden político y en definitiva potenciaba la *virtud* del colectivo y la buena fortuna de la república. Por el contrario en Florencia el conflicto siempre se había desarrollado en una perspectiva sectaria cuya conclusión no era el establecimiento de una ley integradora y satisfactoria para las partes, sino el monopolio del poder por la parte vencedora y la proscripción (exilio, muerte, privación de la participación política) del partido contrario, lo cual traía consigo la pérdida y dilapidación de la energía social y de la virtud. Las *Istorie fiorentine* resumen este resultado que los primeros capítulos del primer libro de los *Discorsi* habían ya alcanzado:

> Esto es lo que tuvo desunida a Roma y, si se nos permite equiparar las cosas pequeñas a las grandes, esto es lo que ha tenido dividida a Florencia, aunque diversos sean los resultados que se dieron en ambas ciudades; porque las rivalidades que hubo al principio en Roma entre el pueblo y los nobles acabaron en meras discusiones, mientras que en Florencia acabaron en peleas; las de Roma terminaban con una ley, las de Florencia con el destierro y con la muerte de muchos ciudadanos; las de Roma acrecentaron el valor militar, las de Florencia lo apagaron totalmente [...] mientras el pueblo de Roma lo que pretendía era poder gozar de los supremos honores al igual que los nobles, el de Florencia, en cambio, combatía por estar él sólo en el gobierno sin que los nobles tomaran parte en el mismo. Por el hecho de que las pretensiones del pueblo romano eran más razona-

bles, los ataques a los nobles resultaban más soportables, de modo que aquella nobleza solía ceder fácilmente y sin recurrir a las armas; y, tras pocas discusiones, venían todos a un acuerdo para crear alguna ley que satisfaciera al pueblo y no menoscabara la dignidad de los nobles. Por el contrario, la pretensión del pueblo florentino era injuriosa e injusta y, en consecuencia, la nobleza se aprestaba con todas sus fuerzas a su propia defensa, y así se llegaba a la sangre y al destierro de los ciudadanos. Y las leyes que luego se creaban no estaban orientadas al bien común sino que todas se dictaban en beneficio exclusivamente del vencedor. De ahí procedía el que, con las victorias del pueblo, la ciudad de Roma se hacía más valerosa [...] En cambio, en Florencia, cuando el pueblo salía vencedor, privaba a los nobles de las magistraturas; y éstos, cuando trataban de recobrarlas, se veían precisados, no sólo a ser, sino incluso a parecer, iguales a los del pueblo en su sentir y en su modo de vivir. De ahí procedían las modificaciones en los escudos y los cambios en los títulos de familia, que los nobles introducían por complacer al pueblo. Así que aquel valor guerrero y aquella generosidad de espíritu, que siempre hubo en la nobleza, se iba apagando, mientras que en el pueblo no se podían reavivar porque no existían. De esta manera, Florencia fue haciéndose cada vez más baja y más abyecta [III, 1].

Podemos con lo dicho comprender la iniciativa maquiaveliana de realizar, tras la caída de la república a finales de 1512, un comentario de Tito Livio. Lo que Maquiavelo trata de conseguir es explicar la crisis italiana y florentina; para ello la comparación de una república bien ordenada y una república desordenada (Roma y Florencia) permite descubrir los principios universales de la acción política eficaz, y en consecuencia la vía para una posible regeneración política de Italia y de Florencia a partir del estado actual de prostración y corrupción en que se encuentran. Maquiavelo llega a la conclusión de que las causas de la crisis son tres factores, íntimamente relacionados por lo demás: en primer lugar la ya señalada defectuosidad del *orden* político; en segundo lugar la corrupción militar, es decir, la falta de «armas propias»;[156] y en tercer lugar (y para Maquiavelo no es menos importante, pues está indisolublemente ligado a los dos fac-

tores anteriores) la corrupción religiosa y el descrédito de la religión:

> Aquellos príncipes o aquellas repúblicas que quieran mantenerse libres de corrupción deben, por encima de cualquier otra cosa, mantener incorruptas las ceremonias propias de su religión y tenerlas siempre en gran veneración, porque no se puede tener indicio mayor de la ruina de un país que ver despreciado el culto divino [...] No es posible sacar un mayor indicio de la decadencia de la religión cristiana que ver cómo los pueblos que están más cerca de la Iglesia romana, cabeza de nuestra religión, tienen menos religión. Quien examinara sus fundamentos y viera cuán distinto es con respecto a ellos el uso actual creería que está cerca sin duda alguna o la ruina o el castigo.[157]

Como la tradición humanista, como Savonarola, como Pomponazzi, Maquiavelo es consciente de la corrupción contemporánea del cristianismo y señala también el alejamiento con respecto a su bondad originaria. La reforma religiosa es también para Maquiavelo una necesidad inexcusable, pero (dejando a un lado de momento la cuestión de la posibilidad de un recuperación eficaz del cristianismo) a diferencia del humanismo y sobre todo de Savonarola, para quien la reforma religiosa era un bien absoluto y autosuficiente en la perspectiva de la dimensión trascendente del sujeto humano, el secretario florentino piensa en la necesidad de una religión políticamente eficaz, educadora del colectivo humano en la virtud terrena y política. En todo caso por la confluencia de estos tres factores se explica el hundimiento florentino e italiano desde 1494 y la presente corrupción italiana que permite evaluar la situación como comparable a la que encontraron los grandes legisladores antiguos en sus pueblos (cfr. *El príncipe*, VI y XXVI): la actual condición de los tiempos, la *fortuna*, da la *ocasión* para que una *virtud* particular lleve a cabo la tarea (dificilísima ciertamente y casi imposible) de imponer a la *materia* humana un *orden* político:

> Cierto es también que cuando se da el caso (pero se da muy pocas veces) de que, por suerte para la ciudad, surge en ella un hombre prudente, honrado y poderoso, capaz de imponer leyes que aquieten las pasiones de nobles y plebeyos, o que las frenen de modo que no puedan causar daño, entonces es cuando una ciudad puede decirse libre y ese Estado puede considerarse firme y duradero, ya que, por estar fundado sobre buenas leyes y buena organización, no tiene necesidad de la presencia de un hombre de excepcional valía para mantenerse, a diferencia de lo que les ocurre a otros Estados.[158]

No cabe sin embargo hacerse muchas ilusiones sobre la posibilidad de una regeneración política florentina e italiana en la presente situación. Más allá de la conclusión retórica y propagandística del capítulo final de *El príncipe*, la fría razón teórica muestra la dificultad de triunfar sobre la fortuna o la condición de los tiempos (cap. XXV), es decir, «la difficulttà o impossibilità, che è nelle città corrotte, a mantenervi una republica o a crearvela di nuovo» (*Discorsi*, I, 18). No obstante, Maquiavelo cree (como muestra el quiebro final del capítulo XXV de *El príncipe*) que sobre la fortuna puede imponerse antes el sujeto decidido que el indeciso e inactivo. Y para Maquiavelo está claro que, aunque la perspectiva sea la de un orden político republicano y popular, sin embargo el diseño o la idea del orden político, su implantación en la materia humana del cuerpo social y la infusión en éste de la *virtud* consecuente a dicho orden, imponen y exigen una personalidad individual:

> Se debe tomar lo siguiente por una regla general: jamás, o raramente, sucede que una república o reino se vea ordenado bien desde el principio o reformado completamente de nuevo al margen de los viejos órdenes, si no es ordenado por uno solo; es necesario que sea uno solo quien dé la pauta y de cuya mente dependa una ordenación de estas características. Por eso, el ordenador prudente de una república, cuya intención además no sea servir a sí mismo, sino al bien común, no a su propia descendencia, sino a la patria común, debe ingeniárselas para tener toda la autoridad él solo.[159]

El príncipe y *Discorsi* se nos muestran así, a partir de lo que hemos visto, no como obras antitéticas (un manual del tirano y una teorización del gobierno republicano), sino como obras conceptualmente solidarias y emanadas de la conciencia de la necesidad de descubrir los principios de la política para poder formular una solución a la postración florentina, solución que a Maquiavelo no le parece otra que el «principado» nuevo (nuevo por sus órdenes y por su instaurador) y civil. Pero si el objetivo que ha de presidir la actividad ordenadora del legislador libre es «el bien común» y no el mero interés personal, ¿qué garantía hay de que este príncipe fundador o reformador no actuará en pro del mero provecho propio (como Agatocles, Oliverotto de Fermo, según el cap. VIII de *El príncipe*; como César según *Discorsi*, I, 10) sin la perspectiva de construir un Estado que pueda sobrevivirle mediante la *virtud* social por él generada? Aquí Maquiavelo se percata de que todo depende de la voluntad de esta personalidad individual y se remite (en un capítulo como *Discorsi*, I, 10 de indudable tono retórico y persuasivo) a motrar, por el ejemplo de la historia, la mayor ventaja para el legislador de la *gloria* que acompaña a la creación de un Estado fuerte y libre sobre la infamia sempiterna del tirano; sólo cabe esperar que el legislador sea realmente *bueno* y *sabio*, pudiendo así sobreponerse a la cortedad de miras del común de los mortales que andan «engañados por un falso bien y una falsa gloria»:

> Y es indudable que, si es un hombre y no una bestia, se asustará ante cualquier imitación de los tiempos malos y se inflamará de un inmenso deseo de imitar los buenos. Y verdaderamente buscando un príncipe la gloria del mundo debería desear entrar en posesión de una ciudad corrompida, no para devastarla totalmente como César, sino para reordenarla como Rómulo. Verdaderamente, los cielos no pueden dar a los hombres una mayor oportunidad de gloria ni los hombres pueden desear ninguna mayor. Y si para querer ordenar bien una ciudad hubiera que renunciar necesariamente al principado, quien no la ordenara por no renunciar a ese rango merecería una cierta excusa, pero siendo posible tener el principado y ordenarla, ya no hay excusa

alguna posible. Consideren, pues, en suma, aquellos a quienes los cielos dan una oportunidad de esa clase, que ante ellos se abren dos vías: una les hace vivir seguros y a su muerte los vuelve gloriosos; la otra les hace vivir en continuas angustias y a su muerte dejan de sí una infamia sempiterna.[160]

Supuesta, pues, esta disposición filantrópica del príncipe nuevo, su obra ordenadora no puede dejar de estar inspirada por la *prudencia* para introducir aquellas innovaciones legales que permiten la coexistencia de los dos «humores» sociales, sobre la base de un apoyo en el «pueblo» (su aliado natural [pues el pueblo sólo desea no ser oprimido] frente a los excesos de los «grandes»),[161] sabiendo revestir oportunamente la realidad con la apariencia[162] y recurriendo inteligentemente a Dios, esto es, usando de la religión como instrumento de su obra política.[163] Esta obra, sin embargo, tampoco puede dejar de estar basada en la *fuerza*:

Es necesario, por tanto, si se quiere comprender bien esta parte, examinar si estos innovadores se valen por sí mismos o si dependen de otros, es decir, si para llevar adelante su obra necesitan predicar o por el contrario pueden recurrir a la fuerza. En el primer caso siempre acaban mal y no llevan adelante cosa alguna; pero cuando dependen de sí mismos y pueden recurrir a la fuerza, entonces sólo corren peligro en escasas ocasiones. Esta es la causa de que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados perecido.[164]

La «necessità di entrare nel male» se da también en el caso del príncipe nuevo (y acaso más que a cualquier otro; cfr. *El príncipe*, XVII) y su prudencia le hará entrar por esa vía cuando sea preciso. Sólo cabe en ese caso que la bondad del efecto «excuse» el mal cometido, aunque no lo cancele.[165] Maquiavelo es plenamente consciente de la escisión insuperable de la ética y de la política: una mala acción es siempre, aunque sea necesaria políticamente, una mala acción y aunque el efecto salutífero pueda excusar políticamente el mal cometido no puede sin embargo borrar la culpa

moral.[166] El secretario florentino se limita en todo caso a constatar irónicamente la tendencia humana a excusar el mal por el efecto, es decir, a justificar los medios por el fin al que han servido:

> Además, en las acciones de todos los hombres y especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo.[167]

Maquiavelo es consciente de que esta perspectiva inmanente y terrena, en la que la organización eficaz de la convivencia en el marco del Estado es el fin supremo, se halla en conflicto con la religión cristiana. Pero ¿qué valor tiene para él la religión cristiana y en general la religión? En un capítulo durísimo, dirigido contra la religión cristiana, nuestro autor dice que ella nos ha enseñado la verdad y la vía verdadera, pero en realidad esto no es más que un sarcasmo, como claramente se deduce del contexto: «Al habernos enseñado nuestra religión la verdad y el verdadero camino, nos hace estimar menos el honor del mundo, por lo que los gentiles, que lo estimaban mucho y habían puesto en él el sumo bien, eran en sus acciones más feroces».[168] ¿Puede ser la vía verdadera para el hombre una religión que exhorta a huir del mundo, a la inactividad, al desprecio de la fuerza, de la afirmación mundana del sujeto, de la gloria terrena?:

> La religión antigua además no santificaba sino a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos y los príncipes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Ha puesto además el sumo bien en la humildad, en la abyección y en el desprecio de las cosas humanas; la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las otras cosas capaces de hacer a los hombres fortísimos. Y si nuestra religión exige que tú tengas en ti fortaleza, quiere que seas más capaz de

> sufrir que de hacer alguna cosa grande. Esta manera de vivir, pues, parece haber vuelto al mundo débil y haberlo dado en botín a los malvados, los cuales lo pueden gobernar con toda tranquilidad al ver cómo la mayoría de los hombres, para ir al Paraíso, piensan más en soportar sus golpes que en vengarse de ellos.[169]

Podríamos pensar, quizá, que Maquiavelo señala la incompatibilidad del cristianismo con el mundo terreno (y con el mundo de la política), su inutilidad como instrumento de gobierno y como educación política del pueblo, pero que sin embargo reconoce que nos ha revelado la vía de la verdad y que su origen es divino. Nada más lejos de la mente del secretario florentino. Para él todas las religiones (entendidas como culto organizado, como ordenamiento o instituciones, más allá del sentimiento religioso originario del pueblo) son humanas y establecidas por individuos humanos. El cristianismo es una religión más; al igual que las otras religiones tiene su origen humano y se impone en lucha con una religión anterior.[170] La lógica de la argumentación permite inferir que en un mundo eterno (como el maquiaveliano) el futuro traerá lo mismo que el pasado: surgirán nuevas religiones (¡qué cerca estamos de Pomponazzi, aunque Maquiavelo no se remite a la astrología!), pues sólo basta con substituir en las palabras de Maquiavelo el tiempo pasado del verbo por el futuro: «E perché queste sètte in cinque o in seimila anni variano due o tre volte [...]».[171]

El cristianismo, pues, como cualquier otra *lex*, tendrá un declive. Es más, ya lo ha tenido en el pasado, sólo que la acción de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán consiguió (por retrotracción a los orígenes) insuflarle nueva vida y evitar su extinción:

> Es algo absolutamente cierto que todas las cosas del mundo tienen un final asignado a su vida. Sin embargo generalmente recorren todo el curso que les es ordenado por el cielo aquellas que no desordenan su cuerpo, sino que lo tienen ordenado de manera que o no se altera o si se altera es para su bien y no para su daño. Y, puesto que hablo de los cuerpos compuestos (como los Estados y las sectas religio-

sas) digo que son para bien aquellas alteraciones que las reconducen de nuevo a sus principios [...] En cuanto a las sectas se ve también que estas renovaciones les son necesarias por el ejemplo de nuestra religión, la cual de no haber sido reconducida a su principio por san Francisco y santo Domingo estaría totalmente muerta. Ellos, con la pobreza y el ejemplo de la vida de Cristo, la mantuvieron en la mente de los hombres cuando ya estaba muerta; sus nuevos órdenes fueron tan potentes que ellos son la causa de que la deshonestidad de los prelados y de los dirigentes de la religión no la hayan arruinado; con su pobreza y su crédito entre el pueblo con sus predicaciones y a la hora de confesarse, les dan a entender que está mal hablar mal del mal y que está bien vivir bajo la obediencia de aquellos dejando que sea Dios quien castigue sus errores. De esta forma aquellos actúan lo peor que pueden, porque no temen el castigo que no ven y en el que no creen. Esta renovación ha mantenido por tanto y mantiene en pie nuestra religión.[172]

El cristianismo, por tanto, es una religión en la actualidad corrupta. Sin embargo él reconoce un valor positivo en su origen a toda religión y todo Estado (cfr. III, 1: «que todos los principios de las sectas religiosas y de las repúblicas y los reinos deben contener alguna bondad por la cual obtienen la primera reputación y su primer incremento») y en consecuencia también el cristianismo. La ineficacia e incluso nocividad del cristianismo emanan, pues, de la interpretación que de él han hecho los hombres, esto es, del error humano:

Y aunque parezca que el mundo se haya afeminado y que el cielo se haya desarmado, esto nace más bien de la cobardía de los hombres, que han intepretado nuestra religión según el ocio y no según la virtud; porque si consideraran hasta qué punto nos permite ella engrandecer y defender nuestra patria, vería que ella quiere que la amemos y honremos y que nos preparemos para ser de tal calidad que la podamos defender. Las actuales formas de educación y unas interpretaciones tan falsas hacen, pues, que ya no se vean hoy en el mundo tantas repúblicas como las que se veían antaño y, por consiguiente, tampoco se ve en los pueblos aquel amor por la libertad que tenían antes.[173]

Y Maquiavelo está convencido de que la máxima responsabilidad en esta corrupción del cristianismo corresponde a la Iglesia por dos razones: en primer lugar por el descrédito al que ha hecho caer la religión debido a su mal ejemplo (corrupción moral, violación y burla *flagrante* de los mismos preceptos religiosos), lo cual ha traído consigo la falta de religión y la generalización del vicio en la sociedad;[174] en segundo lugar por su conversión (contra los principios de la política) en un poder temporal, antagónico de los Estados italianos, poder que no ha tenido la *fuerza* suficiente para imponerse políticamente a los otros por su propia debilidad interna,[175] pero que no obstante ha tenido la fuerza suficiente (por el arraigo en las conciencias de la religión) para impedir que otro Estado se impusiera:

> Tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas, nosotros los italianos, esta primera deuda; nos hemos quedado sin religión y malos; pero tenemos una deuda aún mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: se trata de que la Iglesia ha tenido y tiene a ese país dividido. Ciertamente, ningún país estuvo jamás unido o feliz hasta que todo él se sometió a la obediencia de una república o de un príncipe, como ha ocurrido a Francia y a España. Y la causa de que Italia no esté en la misma situación y no tenga también ella o una república o un príncipe que la gobierne es tan sólo la Iglesia, porque al haber puesto en nuestro país su sede, y al poseer Estado temporal, no ha sido tan poderosa ni tan virtuosa como para hacerse con la tiranía en Italia y convertirse en príncipe de ella, pero tampoco ha sido por otra parte tan débil que no haya podido, por miedo a perder el dominio de sus bienes temporales, llamar a algún poderoso para que la defendiera contra aquel que se hubiera hecho demasiado poderoso en Italia.[176]

Podemos según esto pensar que la lógica del pensamiento maquiaveliano lleva a la conclusión de que la tarea del príncipe nuevo, la renovación italiana, comporta necesariamente la reforma religiosa. No se trata, sin embargo, de reformar el mundo político para ponerlo en consonancia con la renovación cristiana en la perspectiva del ascetismo trans-

mundano del cristianismo, como pretendía Savonarola, sino de reformar la religión dentro de la reforma y reordenación del Estado y como un elemento fundamental de ésta, pero en la perspectiva impuesta por una sabia consideración de los principios que rigen la vida de los Estados, esto es, como un orden educador del pueblo en la virtud político-militar:

> Creer que sin ti ha de luchar por ti
> Dios, estando tú ocioso y de rodillas
> ha devastado muchos reinos y muchos Estados.
> Son muy necesarias las oraciones:
> completamente loco es aquel que al pueblo veta
> sus ceremonias y sus devociones,
> porque de ellas luego se cosecha
> unión y buen orden, y de éste
> buena después nos viene y alegre fortuna.
> Mas que no haya nadie de tan poco cerebro
> que crea, si su casa viene en ruinas,
> que Dios la salvará sin otro apuntalamiento,
> puesto que morirá bajo sus propias ruinas.[177]

Pero ¿es posible la renovación religiosa en un pueblo como el italiano descreído e intelectualmente refinado? En opinión de Maquiavelo puede ser difícil, pero no imposible, como muestra la misma obra de Savonarola, que si cayó no fue por el hecho de la religión, sino por su falta de armas y por su errónea elaboración de la religión:

> El pueblo florentino no cree ser ni ignorante ni rudo y, sin embargo, el fraile Jerónimo Savonarola lo persuadió de que él hablaba con Dios. Yo no pretendo juzgar si era cierto o no, porque de un hombre así se debe hablar con reverencia, pero sí afirmo que muchísimos lo creían sin que hubieran visto nada extraordinario que les hiciera creer en él: su vida, su enseñanza, el motivo que eligió eran suficientes para conseguir que se le prestara fe. Que no haya, por tanto, nadie que desespere de poder conseguir lo que otros consiguieron, ya que los hombres —como hemos dicho en el prefacio— nacieron, vivieron y murieron siempre según un mismo orden.[178]

La renovación religiosa dependerá, pues, de la prudencia del legislador, de su fuerza y de su astucia (de su hábil combinación de la zorra y del león; cfr. *El príncipe*, XVIII), de su escrupuloso respeto en la apariencia a la religión aunque, siguiendo la necesidad, la viole cuando sea preciso:

> Deben, pues, los príncipes de una república o de un reino conservar los fundamentos de la religión que ellos tienen y una vez hecho esto les será fácil conservar a su comunidad religiosa, y, por consiguiente, buena y unida. Y todas aquellas cosas que nacen en favor de esa religión, aunque las crean falsas, deben favorecerlas y acrecentarlas y deben hacerlo tanto más cuanto más prudentes sean y cuanto mejor conozcan la naturaleza de las cosas.[179]

> No obstante, cuando la razón les mostraba [a los romanos] que había que hacer algo, aunque los auspicios fueran adversos, lo hacían de la manera que fuera, pero lo envolvían con términos y procedimientos tan acertados que no parecía que lo hicieran despreciando la religión.[180]

¿Por qué no se puede prescindir de la religión? ¿Por qué instaurar, cultivar y favorecer un orden religioso, camuflando la necesaria violación ocasional del mismo? ¿Por qué tanta simulación y disimulación? ¿No valdría más que el legislador fuera con la verdad por delante presentándola al pueblo? Imposible, piensa Maquiavelo, por dos razones: en primer lugar porque el pueblo es esencialmente religioso y la religión, natural al pueblo, es un factor de socialización, de cohesión política y de elevación moral, sin la cual el pueblo sería incapaz de virtud; en segundo lugar —y ello está implicado en el primer punto— porque una cosa es el sabio y otra el vulgo.

La religión es un sentimiento natural en el vulgo, pero no es (como en Ficino) un apetito —universalmente presente en la humanidad— de Dios por el amor, apetito cuyo desarrollo es la búsqueda humana de de*ificatio* y por ello la trascendencia e inmortalidad humana. Para Maquiavelo la religión es un reconocimiento de Dios cuya fuente parece hallarse más bien en el temor («timor Dei») y remitirse a la explicación

lucreciana, si bien el secretario florentino evalúa positivamente la religión popular.[181] Como señala Tenenti:

> [...] il Dio delle religioni è una fonte oscura ma potente di obbedienza, resa ancor più efficace dal profondo timore e quasi dal tremore che la sua idea incute. Esso è l'ente a cui tutte fanno appello e che per tutte si fa disponibile, plasmandosi a loro piacimento. E, comunque, un punto fermo, un presupposto e come il postulato arcano della sottomissione degli uomini, i quali tengono in maggiore considerazione la sua «potenza» che quella dei loro simili.[182]

Este sentimiento religioso popular debe expresarse en un cierto culto que es organizado por el legislador, por «i capi e ordinatori delle religioni» de que habla *Discorsi*, I, 10. Este sentimiento religioso frena o inhibe ciertas conductas socialmente negativas al tiempo que estimula la acción socialmente útil; evidentemente todo ello es reelaborado por el fundador del orden religioso positivo vigente en una sociedad. Así pues, la religión es una de las pocas instancias cohesionadoras y ennoblecedoras que existen en el sujeto humano, una fuente de bien. Obviamente la religión se refiere a Dios, pero no como fin del sujeto humano y de su acción, sino como trámite o instancia mediadora en las relaciones interhumanas, cuya corrección y armonía constituyen el auténtico fin de la misma.

Es evidente que entre el dios de la religión y el dios de la filosofía, el verdadero dios (el primer motor inmóvil aristotélico), no hay contacto ni identidad. Esto no significa sin embargo que la religión sea falsa. Como en Pomponazzi, la religión no puede ser juzgada por el criterio filosófico de verdad-falsedad, puesto que su dimensión no es teorética, sino práctica y por lo tanto sólo puede ser juzgada en términos de utilidad y eficacia social. La religión es útil, necesaria e imprescindible en la vida del pueblo, es decir, en la política y en el Estado. Ahora bien, si la religión surge y se da en la vida espontánea del pueblo, cuya unión y virtud social potencia, también es *justamente por ello* un *instrumento* del que se vale (y debe valerse) el legislador para «hacerse creer» e

imponer su orden político, presentándose como enviado de Dios y poniéndose a sí mismo como instrumento o medio divino, es decir, poniendo ante el pueblo a Dios como el autor de la obra política que él lleva a cabo. Este es el caso de Moisés, Savonarola (cfr. *El príncipe*, VI) y en Roma de Numa Pompilio (cfr. *Discorsi*, I, 11). La razón de esta estratagema o engaño reside en la distancia que separa al legislador (sabio prudente) del vulgo ignorante. El recurso a Dios les priva de la necesidad de demostrar argumentativamente la bondad de su orden político y les permite también emplear la fuerza, al tiempo que moviliza en favor de su obra legisladora el «timor Dei» popular:

> Verdaderamente jamás hubo ordenador de leyes extraordinarias en un pueblo que no recurriera a Dios, ya que de lo contrario no hubieran sido aceptadas, pues son muchos los bienes conocidos por un prudente que no poseen en sí razones evidentes para poder persuadir a otros. Por eso, los hombres sabios que quieren suprimir esta dificultad recurren a Dios.[183]

Numa Pompilio simuló:

> [...] tener familiaridad con una ninfa que le aconsejaba lo que a él a su vez tenía que aconsejar al pueblo; y todo nacía de que él quería poner órdenes nuevos y desacostumbrados en aquella ciudad y temía que su sola autoridad no fuera suficiente.

¿Qué otra cosa hizo Moisés?:

> Pasando ya a aquellos que llegaron a ser príncipes por su propia virtud y no por fortuna, afirmo que los más notables son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y semejantes. Y aunque sobre Moisés no sea lícito razonar por haber sido mero ejecutor de las órdenes de Dios, sin embargo, debe ser admirado aunque sólo sea por aquella gracia que lo hacía digno de hablar con Dios.[184]

Maquiavelo, en suma, profundiza y desarrolla el significado político de unos conceptos que ya estaban en Pomponazzi y en la tradición: la distinción sabio-vulgo y la función y finalidad social, pedagógico-política (y por tanto terrena) de la religión como elevación del vulgo a la virtud práctica.[185] Por otro lado, considera la religión como un dato natural en el hombre (similarmente a Ficino), pero cree que el destino de la misma es la sociedad, no Dios, y que su base es el temor, no el amor. Finalmente, en Savonarola ve el reformador político que se vale para sus fines de la religión, pero que se hunde por su falta de *fuerza* y su erróneo planteamiento religioso. No es extraño que los guardianes de la ortodoxia contaran enseguida a Maquiavelo y Pomponazzi (cercanos y complementarios el uno del otro) entre las filas de los ateos más peligrosos y que su obra fuera incluida en el *Índice de libros prohibidos*; tampoco es de extrañar que su lectura se extendiera ente los «esprits forts» de la época y que ambos devinieran la fuente básica del libertinismo y también del ateísmo.

NOTAS

1. Sin embargo, como cristiano, Ficino no puede dejar de señalar la necesidad del auxilio divino por medio de la gracia para que el esfuerzo natural del hombre pueda alcanzar su objetivo de contemplar y gozar plenamente de Dios. Cfr. P.O.Kristeller: *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, pp. 363 ss.

2. *Opera*, p. 473; cfr. *ibídem*, p. 658: «Quapropter anima lani bifrontis instar vultum geminum habere videtur». Sobre la doctrina del *appetitus naturalis*, que merecerá nuestra atención más adelante, remitimos a Kristeller: *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, pp. 180-212. Queremos, sin embargo, señalar ya la constante ficiniana de ilustrar la naturaleza del sujeto humano y su tendencia o apetito natural (que debe ser llevado a término para que la naturaleza no actúe en vano y por la subordinación ontológica del movimiento al reposo como fin del mismo) por comparación con la teoría aristotélica del movimiento natural de los elementos sublunares.

3. Sobre esta problemática véase Ch. Trinkaus *«In our Image and Likeness.» Humanity and Divinity in Italian Humanistic Thought*, 2 vols., Londres, 1970, especialmente partes II-III. *Vid.* asimismo E. Garin: «La

"Dignitas hominis" e la letteratura patristica», *Rinascita* I (1938), pp. 102-146.

4. *Theol. plat.*, XIII, 3 (Marcel, II, p. 223; *Opera*, p. 295). *Todo* está, pues, sometido a la acción *libre* del hombre. Como dirá en 1486 Pico en la *Oratio* la dignidad del hombre se muestra en la libertad de insertarse en todos los grados del ser. Más adelante veremos el tratamiento ficiniano del *conatus* humano de *facere omnia* y *omnia fieri*.

5. *Ibídem* (Marcel, II, pp. 223 ss.; *Opera*, p. 296).

6. *Ibídem* XVI, 6 (Marcel, III, p. 129; *Opera*, p. 378).

7. *Ibídem* XIII, 3 (Marcel, II, p. 225; *Opera*, p. 296).

8. *Ibídem* (Marcel, II, pp. 225 ss.; *Opera*, pp. 296 ss.).

9. *Ibídem* (Marcel, II, pp. 226 y 229; *Opera*, pp. 297 ss.); la cursiva es nuestra.

10. *Asclepius*, cap. 8.

11. *Ibídem*.

12. *Ibídem* (Marcel, II, p. 271; *Opera*, p. 316).

13. Esta es la base (unida también a la elaboración ficiniana del «furor amoroso») de la doctrina bruniana del «furor eroico»; cfr. nuestro trabajo «G. Bruno, un reformador», en J.M. Bermudo (ed.): *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, 1983, pp. 383 ss. Sobre la base histórica de la doctrina ficiniana véase Kristeller, *op. cit.*, cap. «L'esperienza interiore», especialmente pp. 224 ss., donde se remite a san Agustín y a la elaboración ficiniana del concepto de *melancholia*. Sobre este último punto permítasenos remitir a nuestro trabajo «Amor, Spiritus, Melancholia», *Artifex*, 2, pp. 19-22.

14. *Theologia platonica*, XIV, 1 (Marcel, II, p. 247; *Opera*, p. 305). *Vid.* asimismo Kristeller, *op. cit.*, pp. 180 ss.

15. *Ibídem*.

16. *Ibídem*, XIV, 2 (Marcel, II, p. 252; *Opera*, p. 307). Cfr. Kristeller, *op. cit.*, pp. 190 ss.

17. Marcel, p. 251; *Opera*, p. 307.

18. «¿Acaso no se esfuerza nuestra alma por llegar a ser, igual que Dios, todas las cosas? Sí, y de un modo admirable: lleva la vida de una planta en la medida en que se entrega a alimentar el cuerpo, la vida de un animal en cuanto condesciende a los sentidos. Lleva la vida de un hombre en tanto que delibera con la razón de los asuntos humanos, la vida de los héroes en la medida en que investiga las cosas naturales. Lleva la vida de los demonios en cuanto estudia las matemáticas, la vida de los ángeles en cuanto investiga los misterios divinos, la vida de Dios en cuanto realiza todas las cosas por la gracia de Dios. Toda alma humana experimenta todo eso en sí de alguna manera, aunque cada una de una forma diferente, y así el género humano trata de llegar a ser todas las cosas al desarrollar todas las clases de vida». *Ibídem* (Marcel, II, pp. 256 ss.; *Opera*, pp. 309 ss.).

19. *Ibídem*, pp. 260, 311.

20. *Ibídem*, pp. 261 ss., 312.

21. *Ibídem*, pp. 268, 314.

22. *Ibídem*, pp. 269, 315.

23. *Ibídem*, pp. 273 ss., 317.

24. *Ibídem*, pp. 259, 311.
25. *Ibídem*, pp. 248, 306.
26. *Opera*, p. 678.
27. *Theologia platonica*, XIV, 8 (Marcel, II, p. 276; *Opera*, p. 318).
28. *Vid.* Kristeller, *op. cit.*, cap. «Perfezione dell'universo».
29. *Theologia platonica*, XIV, 1 (Marcel, II, p. 248; *Opera*, p. 306).
30. *Ibídem*, XIV, 2 (Marcel, II, p. 308).
31. *Ibídem*, pp. 254, 308.
32. *Ibídem*, XIV, 5 (Marcel, II, p. 265; *Opera*, p. 313). Cfr. Kristeller, *op. cit.*, p. 378.
33. *Ibídem*, XIV, 8 (Marcel, II, pp. 277-279; *Opera*, pp. 318 ss.). La creencia cristiana en el fin del mundo y el principio filosófico de la subordinación ontológica del movimiento al reposo lleva a Ficino a pensar que todos los movimientos naturales (el de los elementos sublunares y el permanente movimiento circular de los cielos y el movimiento del alma humana) terminarán por alcanzar un día el reposo. A la eternidad del *kósmos* presente, propia de la tradición filosófica, sustituye pues Ficino un escatologismo cristiano: «la creación efectuada por Dios, cuando cese el movimiento del mundo, que ha sido establecido para un reposo más perfecto, se dirigirá a algo estable» (*Opera*, p. 417; cfr. Kristeller, *op. cit.*, pp. 200 ss.). Por otra parte el carácter también natural del apetito del cuerpo lleva a Ficino a dar una base filosófica al dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos con la creencia en que también en ese estado perfecto, tras el fin del mundo presente, el alma personal verá satisfecho su apetito natural por su cuerpo con la resurrección de este: «Toda alma se inclina de forma natural a vivificar y gobernar un cuerpo determinado [...] Pero una inclinación natural permanece siempre que permanece la naturaleza. Por eso las almas separadas de los cuerpos tendrán siempre una inclinación natural hacia sus cuerpos. Sin embargo una inclinación natural no debe ser siempre inane, pues nada es más ajeno del orden del universo. Por tanto las almas recibirán de alguna manera sus mismos cuerpos, a los cuales están siempre ligados por naturaleza. Así el cuerpo siempre permanecerá unido al alma». (*Opera*, pp. 416 ss.; cfr. Kristeller, *op. cit.*, pp. 207 ss.). Es obvio el pleno contraste de Ficino en este punto con las posiciones de Pomponazzi y Maquiavelo para quienes —insertos plenamente en la tradición filosófica— el cosmos es permanente y la posición ficiniana (con su pretensión de un fin del movimiento cósmico) incoherente.
34. Son las palabras finales de Kristeller en su estudio sobre Ficino (*op. cit.*, p. 437). *Vid.* asimismo G. di Napoli: *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, 1963, pp. 123 ss.
35. *Opera*, pp. 659 ss.
36. *Vid.* G. Saitta: *M. Ficino e la filosofia del'umanesimo*, Florencia, 1943, p. 105.
37. Véase *De christiana religione*, cap. XIII y XV-XX (*Opera*, pp. 18 y 20 ss.).
38. *Ibídem*, p. 20 y 23. Cfr. Saitta, *op. cit.*, pp. 105 ss.
39. *Ibídem*, p. 25.
40. Es particularmente interesante el problema de la influencia fici-

niana (del platonismo renacentista) en el pensamiento de Servet y en general en el movimiento anabaptista y antitrinitario. Sobre estos puntos (que rebasan el marco del presente estudio) remitimos a los trabajos de D. Cantimori («Anabattismo e Neoplatonismo nel XVI secolo in Italia», *Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VI, XII, 1936) y C. Manzoni (*Umanesimo ed Eresia: Michele Serveto*, Nápoles, 1974).

41. *De christiana religione*, cap. I (*Opera*, p. 1).

42. *Ibídem*.

43. *Ibídem*. Sobre la conciencia histórica de Ficino véase la carta a Paolo de Middelburg de 1492; cit. *supra* pp. 21-22.

44. Cfr. el importantísimo proemio a Plotino cit. *supra* pp. 36 s. y el proemio a la *Theologia platonica* (*vid. supra* p. 108). La coincidencia del cristianismo con la *prisca theologia* y el platonismo era una muestra de la unidad espiritual de la humanidad, de la concordia religiosa del género humano, así como de la capacidad natural de la razón humana para orientarse correctamente hacia Dios. La concepción universalista de la religión está, pues, estrechamente relacionada con la antropología optimista ficiniana y con su cosmología evocadora de la causa primera creadora. Sin embargo la necesidad de prestigiar al cristianismo como la religión más excelente y la tarea apologética frente al judaísmo y al islamismo lleva a Ficino en el *De christiana religione* a explicar la coincidencia doctrinal como derivación mosaica y cristiana de la sabiduría pagana.

45. *De christiana religione*, cap. 2 (*Opera*, p. 2). Cfr. *Theol. Plat.*, XIV, 9 (Marcel II, p. 280; *Opera*, p. 320).

46. *Theol. Plat.*, XIV, 9 (Marcel II, p. 280; *Opera*, p. 320).

47. *De christiana religione*, cap. 2 (*Opera*, p. 2).

48. *Theol. Plat.*, XIV, 9 (Marcel, II p. 281; *Opera*, p. 320). Con esta elaboración racional de la *religio* se asocia la interpretación ficiniana de los premios y castigos ultraterrenos, de que hablan las religiones positivas, en términos de la continuación y perfección de la vida terrestre: contemplación y goce de Dios o inserción en la sensibilidad lejos de Dios. Sobre estos puntos *vid.* Kristeller, *op. cit.*, pp. 205 ss. y R. Klein: «El infierno de Ficino», *La forma y lo intangible*, Madrid, 1980, pp. 82-114.

49. *Theologia platonica*, XIV, 10 (Marcel, II, pp. 283-289; *Opera*, pp. 321 ss.).

50. *Ibídem* (Marcel, II, p. 289; *Opera*, p. 323).

51. *Ibídem*.

52. «¿Es acaso la influencia astral lo que lleva a los hombres a la religión, como pretendían los impíos? En modo alguno [...] Si una cierta posición de los astros nos obliga a adorar a Dios, la posición contraria borrará pronto de la memoria de los hombres el culto rendido a Dios. Pues bien, en ningún lugar y en ninguna época ha conocido la religión interrupción alguna, aunque según los tiempos y los lugares Dios haya sido honrado de manera diferente. Esta diversidad de las mentes humanas deriva de las opiniones humanas, que en modo alguno están sometidas a los astros», *ibídem* (Marcel, II, pp. 290 ss.; *Opera*, p. 324).

53. *De christiana religione*, cap. IV (*Opera*, p. 4).

54. *De christiana religione*, cap. IV (*Opera*, p. 4). Sobre el carácter del cristianismo de «primum in genere» *vid.* el proemio a Plotino (cit. *supra* pp. 38 ss.) y Kristeller, *op. cit.*, pp. 345 ss. y el capítulo titulado «Teoría del "primum in aliquo genere"».

55. *De christiana religione*, cap. IX (*Opera*, p. 12). La doctrina del horóscopo de las religiones y su decidida aplicación al cristianismo la encontraremos en cambio en el *De Incantationibus* de Pomponazzi como componente fundamental de su teoría de la religión.

56. *Prediche sull'Esodo*, a cargo de P.G. Ricci, Roma, 1956, vol. I, pp. 316 ss. (sermón XI, del 7 de marzo de 1498).

57. *Ibídem*, vol. II, pp. 290 y 291. (sermón XXII, del 18 de marzo de 1498).

58. No hay en Savonarola rastro alguno del predestinacionismo de la Reforma posterior.

59. *Prediche sopra Aggeo*, pp. 335. Veremos que para Pomponazzi este discurso es (desde un punto de vista racional o teorético) completamente carente de sentido; su justificación es la necesidad político-pedagógica de elevar al vulgo a la virtud. Maquiavelo verá en el desprecio cristiano del mundo una de las causas fundamentales de la falta de *virtud* cívico-política.

60. Citamos por la traducción italiana: *Livro della verità della fede cristiana sopra il glorioso trionfo della Croce di Cristo* (Florencia, 1497), recogido en M. Ferrara: *Savonarola*, vol. I, Florencia, 1952, pp. 339 ss., 343, 347.

61. *Prediche sopra Aggeo*, p. 295 y *Prediche sull'Esodo*, vol, II, p. 6.

62. *Prediche sopra Aggeo*, p. 365. *vid. ibídem*, pp. 391 ss.

63. *De ruina mundi*, recogida en Ferrara, *op. cit.*, pp. 5 ss. *Vid.* asimismo R. Ridolfi: *Vida de J. Savonarola*, pp. 13 ss. y Weinstein: *Savonarola and Florence*, pp. 78 ss.

64. Cit. por Weinstein, *ibídem*, p. 87.

65. Sobre la actitud savonaroliana en estos años *vid.* Ridolfi, *loc. cit.*, cap. III y Weinstein, *loc. cit.*, cap. II.

66. Weinstein, *op. cit.*, pp. 144 ss. Sobre este cambio en Savonarola *vid.* los caps. III-IV del trabajo de Weinstein.

67. *Prediche sopra Aggeo*, p. 56.

68. *Ibídem*, p. 74.

69. *Ibídem*, pp. 112 ss., sermón VII del 30 de noviembre.

70. *Ibídem*, pp. 132 ss., 134; sermón VIII del 7 de diciembre.

71. *Ibídem*, pp. 166 ss. y 187 ss.; sermones X y XI (probablemente pronunciados los días 10 y 12 de diciembre). Cfr. Weinstein, *loc. cit.*, pp. 142 ss. Sobre la conexión de Savonarola con el «mito» tradicional de Florencia-ciudad elegida de Dios, *vid.* Weinstein, cap. I.

72. *Prediche sopra Aggeo*, pp. 212-214. En el sermón XIX Florencia será calificada de «Nueva Jerusalén», rasgo típico del milenarismo cristiano: «Il Signore vorrebbe edificare qua una nuova Jerusalem e che questa città non sia più Firenze, come ella è stata insino a qui, ma che ella sia una Ierusalem santa e pacifica, se voi volete» (*ibíd.*, p. 341). Sobre el motivo milenarista del quinto estado de la Iglesia *vid.* Weinstein, *op. cit.*, pp. 161 ss.

73. *Prediche sopra Aggeo*, pp. 255, 257.
74. *Ibídem*, pp. 224 y 225.
75. *Ibídem*, pp. 265 ss.
76. *Ibídem*, p. 281.
77. *Prediche sopra Aggeo*, pp. 293, 300. Cfr. p. 422: «Orsù, Firenze, Iddio ti vuol contentare e darti uno capo e uno re che ti governi. E questo è Cristo». Como tendremos ocasión de comprobar más adelante, esta clase de ética civil critiana será considerada por Maquiavelo (debido a la represión por ella efectuada de virtudes mundanas políticamente necesarias —orgullo, gloria, fuerza— y su estímulo de la debilidad o «desarme» por medio de la humildad, la renuncia y la vocación trascendente) como políticamente nefasta. Maquiavelo valorará positivamente la referencia savonaroliana a Dios (la juzgará como necesario recurso político), pero juzgará que ha sido utilizada para fundamentar una ética civil incorrecta.
78. *Prediche sopra Aggeo*, pp. 211 ss. (sermón XIII, del 14 de diciembre). Savonarola repetirá la misma argumentación en 1498 en el marco de su célebre *Trattato circa il reggimento della città di Firenze*. Sobre este aspecto del pensamiento savonaroliano remitimos a Weinstein, *op. cit.*, cap. IX, «Savonarola, Theorist of Republican Liberty».
79. *Prediche sopra Aggeo*, p. 212. Similar el juicio maquiaveliano al respecto, como veremos más adelante.
80. *Ibídem*, p. 276.
81. *Ibídem*, pp. 226, 341. Sobre el prestigio de la constitución veneciana en Florencia y en particular sobre la actitud savonaroliana al respecto *vid.* F. Gilbert: «La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino», recogido en F. Gilbert: *Machiavelli e il suo tempo*, Bolonia, 1977, especialmente pp. 130 ss.
82. Sobre la controversia sobre la inmortalidad del alma con anterioridad a Pomponazzi *vid.* G. di Napoli: *l'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, 1963, cap. IV.
83. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 185 ss.
84. *Ibídem*, pp. 220 ss.
85. Sobre la posición pomponazziana a lo largo de estos años y su evolución remitimos a los trabajos de Di Napoli (*op. cit.*, pp. 227-244) y de B. Nardi («Il problema dell'immortalità dell'anima negli scritti anteriori al *De Immortalitate animæ*», recogido en *Studi su P. Pomponazzi*, Florencia, 1965, pp. 149-199).
86. P. Pomponazzi: *Tractatus de immortalitate animæ*, a cargo de Gianfranco Morra, Bolonia, 1954, p. 36.
87. Cap. III-IV. Cfr. cap. IV: «Aunque esta opinión goza de gran audiencia en nuestros días y casi todos coinciden en tenerla por la opinión de Aristóteles, sin embargo yo creo que no sólo se trata de una opinión en sí falsísima, sino además incomprensible y monstruosa y completamente extraña a Aristóteles. Creo incluso que una tontería tan grande jamás fue no ya creída por Aristóteles, sino ni siquiera pensada», *ibíd.*, p. 49.
88. Cap. V-VI. Cfr. cap. VI: «Esta opinión ha sido refutada en sus dos componentes por santo Tomás en la primera parte de la *Summa* y en muchos otros lugares y, según creo, de manera clara y prolija. Pues si el

hombre no estuviera compuesto de materia y de forma, sino de motor y cosa movida, no tendrían una unidad mayor que la de los bueyes y el carro», p. 72.

89. Cap. IV-VIII (pp. 299-313).

90. P. 302. Sobre la correcta evaluación de la profesión de fe pomponazziana y en general sobre su concepción de la relación entre filosofía y religión nos detendremos más adelante. Digamos sin embargo que Pomponazzi pudo sentirse más inclinado a redactar su obra por el hecho de que el cardenal Cayetano (general de los dominicos) criticó —en su comentario al De *Anima* de 1510— la doctrina tomista sobre la inmortalidad del alma como racionalmente errónea y tergiversadora de la auténtica posición (mortalista) de Aristóteles. El cardenal, además, se había opuesto a suscribir el punto de la bula de 1513 que obligaba a los filósofos a defender con argumentos racionales la doctrina eclesiástica; *vid.* Di Napoli, *op. cit.*, pp. 216-226.

91. Pp. 302 ss.

92. «Concedemos que el alma intelectiva es producida *ex novo*, pero que lo sea por creación y no por generación no nos parece concorde con las palabras de Aristóteles, ya que él no hace jamás mención de una tal creación [...] Lo que se añade a continuación, esto es, que el alma es creada inmediatamente por Dios, tampoco parece coincidir con Aristóteles, ya que él afirma que Dios no actúa sobre estas cosas sublunares excepto a través de causas intermedias y que este es el orden esencial. Es más, lo que se añade a continuación de que el alma no cesa de existir a partir de ese momento parece estar en total contradicción con su pensamiento, en primer lugar porque todo lo incorruptible es ingenerado, como se dice en *De Cælo* I, texto 125, donde demuestra su convertibilidad», pp. 99 ss. La no intervención directa de Dios en el mundo (y en el mundo sublunar) es una hipótesis básica del *De Incantationibus* y (como veremos) de la teoría pomponazziana de la religión (*vid. supra*, p. 138). Sobre el intento tomista (y el ficiniano visto anteriormente; cfr. *supra*, pp. 178 ss.) de fundamentar filosóficamente el dogma de la resurrección de los muertos y la refutación pomponazziana, *vid.* B. Nardi: «Il dogma della resurrezione», recogido en *Studi su P. Pomponazzi*, pp. 269-276.

93. Cap. VIII, pp. 82 ss.

94. Cap. IX, p. 104.

95. «Ningún inconveniente parece derivarse de esta posición; concuerda en su totalidad con la razón y la experiencia, no contiene nada fabuloso y nada establece por fe [...] Por tanto esta posición me parece la más probable de todas y la más cercana a la opinión de Aristóteles», p. 124.

96. Cap. XV, p. 234.

97. Esta es la interpretación de Kristeller, que se inclina a aceptar, sin ulterior análisis y elaboración conceptual, la declaración explícita de Pomponazzi. Cfr. «La unidad de la verdad», en Kristeller: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, 1982, pp. 266 ss.

98. *Vid.* Di Napoli, *op. cit.*, p. 265.

99. *Ibídem*, p. 256 ss.

100. Cap. IX, pp. 105 ss. Comprobamos que en la reflexión pompo-

nazziana sobre la inmortalidad del alma es fundamental su epistemología radicalmente sensista.

101. Cap. IX, p. 106. Pomponazzi insiste constantemente en esta situación intermedia del hombre.

102. Cap. IX, pp. 132 ss. (la cursiva es nuestra). Notemos (porque es decisivo para la concepción de la religión) que la doctrina inmortalista es poesía y mito, cuya función es política, esto es, destinada a hacer posible la convivencia en el marco de la ley y del Estado.

103. Cap. IX, p. 120. Cfr. p. 130: «Comparado con otros seres mortales, el hombre puede ser denominado inmortal ya que, como hemos dicho, el hombre ocupa una posición intermedia entre Dios y las bestias por lo que, de la misma manera que el gris es llamado blanco en comparación con el negro, el hombre, comparado con las bestias puede ser llamado dios e inmortal, pero no de forma verdadera y por su naturaleza misma». Como vemos (además de las razones político-pedagógicas), la inmortalidad del alma tiene un carácter retórico; teórica, es decir, racional o filosóficamente es insostenible.

104. Frente a ello Pomponazzi señala la disyunción de filosofía y religión (razón y fe): «Que el alma es inmortal es un artículo de fe |...| por lo que se debe probar mediante los métodos propios de la fe. Y el medio en que se apoya la fe es la revelación y la Escritura canónica. Por eso la verdadera y adecuada prueba es *únicamente* esa; otras razones son extrañas y descansan en medios que no prueban lo que se pretende», cap. XV, pp. 234 ss. (la cursiva es nuestra).

105. Cap. XIII, p. 170. Cfr. Ficino, *supra*, pp. 172 ss.

106. *Ibídem*, p. 172.

107. Cfr. *supra*, p. 164.

108. Cap. XIII, pp. 172.

109. Cap. XIV, p. 180, la cursiva es nuestra. Cfr. p. 194: «el mortal no debe desear una felicidad inmortal puesto que lo inmortal no es apropiado para lo mortal |...| Por eso hemos supuesto en primer lugar que a cada cosa hay que asignar un fin proporcionado a ella, pues si el hombre es moderado no deseará lo imposible ni lo que no resulta apropiado para él».

110. *Ibídem*.

111. *Ibídem*, p. 184.

112. *Ibídem*, pp. 186 y 192. En este punto Bruno está de acuerdo con Pomponazzi; el «furore eroico» por el que el sabio contemplativo, el héroe, persigue la apropiación de Dios, es una pasión contranatural (un «vicio heroico») de individuos excepcionales; la mayoría de la humanidad (el vulgo) vive naturalmente relacionándose con la divinidad mediante su presencia en las cosas («Natura est Deus in rebus») y mediante la religión, mediante la cual se consigue la moralidad y la convivencia política. Esta es la diferencia entre el tratamiento de la actividad humana en el *Spaccio della bestia trionfante* (moral del vulgo) y los *Furori eroici* (moral del héroe del intelecto). Sobre estos puntos véase nuestro trabajo «G. Bruno, un reformador», en J.M. Bermudo (ed.): *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, 1983, pp. 377-387.

113. Cap. XIV, pp. 184-192.

114. *Ibídem*, pp. 202 ss. y 226-230.

115. En sentido estricto la religión (y sus fábulas) no son ni verdaderas, ni falsas. Calificarlas de tales sería juzgar desde la razón y el intelecto teorético un ámbito exterior y más amplio: el posible valor de verdad, su falsedad, queda redimido por el efecto beneficioso obtenido (la virtud del vulgo) y el hecho de ser el único medio posible. Pero el hecho de que la filosofía no pueda juzgar falsa la religión y deba reconocerla necesaria, no impide que conozca la raíz de su génesis y su función: la filosofía conoce la «verdad» de la religión y establece su lugar en el hombre y en el *kósmos*.

116. Cap. XIV, pp. 206 ss. (la cursiva es nuestra). La teoría pomponazziana de la relación entre religión y filosofía, de sus ámbitos y funciones respectivas, de su *concordia discors*, asume la doctrina averroísta al respecto, en relación con la distinción natural y permanente entre sabio y vulgo (razón y sensibilidad); cfr. sobre este punto el magistral artículo de Bruno Nardi: «Filosofia e religione», recogido en *Studi su P. Pomponazzi*, pp. 122 ss. Esta será también (cfr. Nardi, pp. 142 ss.) la posición bruniana, tal y como se muestra en el diálogo IV de *La cena de las cenizas* y en todo lo largo de *La expulsión de la bestia triunfante* (*vid.* nuestro trabajo «G. Bruno, un reformador», *loc. cit.*, pp. 376 ss.). Lo que ya hemos podido ver hasta ahora de la teoría pomponazziana de la religión nos permite comprender que nuestro autor fuera —con Maquiavelo— una de las fuentes del libertinismo y de la incredulidad religiosa (de la crítica al fanatismo religioso) de la Europa moderna y que, por otra parte, fuera violentamente condenado como herético e impío ateo por los apologetas confesionales. Para Pomponazzi (como para Maquiavelo) el hombre siempre será el mismo, siempre habrá vulgo y siempre será necesaria la «fábula religiosa»; de ahí que no comprendiera la tesis que en el pensamiento alemán se abre paso desde Lessing hasta Hegel y que recogía la concepción pedagógica de la religión como estadio histórico en el desarrollo de la humanidad hacia la racionalidad y la moralidad puras, esto es, hacia la Ilustración de la mayoría de edad de los hombres sujetos de razón y dueños de sí mismos. El pensamiento alemán presuponía dos logros posteriores a Pomponazzi: la igualdad de los sujetos humanos y el carácter histórico de la humanidad; estos logros habían puesto final a un principio clásico clave en el pensamiento de Pomponazzi: la distinción natural y permanente entre sabio y multitud, religión y filosofía, legislador y vulgo objeto de la obra del legislador.

117. *Vid. supra*, p. 179.

118. Cap. XIV, p. 224; tengamos presente que el vulgo, en tanto que incapaz de guiarse por la razón es en realidad un niño y necesita ser guiado por una razón exterior a él, la del sabio por medio de la religión. Es obvio que estas consideraciones se remitían en última instancia a Platón.

119. *De Incantationibus*, pp. 280 ss.

120. Sobre estos puntos véase Garin: *El zodíaco de la vida*, cap. I y IV.

121. *De Incantationibus*, pp. 282 y 283.

122. Cfr. *supra*, pp. 128 ss.

123. *De Incant.*, pp. 283 ss. Éste, pues, es el origen de la religión cristiana, igual al de las demás, y en este marco es razonable hablar de la «divinidad» de Cristo. Pomponazzi invertía totalmente la concepción fici-

niana y savonaroliana de la religión: dimensión inmanente (pedagógico-política) frente a una dimensión trascendente; causada por los astros frente a un directo vínculo con la divinidad que eleva al hombre por encima de los astros y del cosmos. La desvinculación savonaroliana de la profecía, los milagros y la religión cristiana con respecto a los astros (expresada en su crítica de la astrología) se dirigía contra una línea de pensamiento naturalista que vemos ahora consecuente y decididamente elaborada por Pomponazzi.

124. *Ibídem*, pp. 285 ss.

125. *Ibídem*, pp. 290 y 293.

126. Sobre este punto véase E. Garin: «Aspetti del pensiero di Machiavelli», *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, 1970, pp. 61 ss.; G. di Napoli: «N. Machiavelli e l'Aristotelismo del Rinascimento», *Giornale di Metafisica*, 25 (1970), pp. 240 ss.

127. *Discorsi*, III, 43.

128. Proemio a *Discorsi*, I. Cfr. Garin, *loc. cit.*, pp. 71 ss. y Di Napoli, *loc. cit.*, pp. 244 ss.

129. Proemio a *Discorsi*, II. Cfr. *Discorsi*, I, 2 (presentación de la teoría de la *anakyklosis* o ciclo de los regímenes políticos) e *Istorie fiorentine*, V, 1. Para una discusión más profunda de toda la problemática implícita en estos textos remitimos a G. Sasso: *Studi su Machiavelli*, Nápoles, 1967, cap. 4 y 6.

130. Volveremos más adelante sobre este importantísimo aspecto del pensamiento de Maquiavelo, en el cual coincide con el planteamiento pomponazziano que acabamos de estudiar y se aleja de las concepciones ficiniana y savonaroliana. Diremos, sin embargo, que expresiones ocasionales y composiciones puntuales como la *Esortazione a la penitenza* (*N. Machiavelli. Il teatro e tutti gli scritti letterari*, a cargo de F. Gaeta, Milán, 1965, pp. 209-213; sería apresurado calificar a esta composición como mera burla) muestran, en una clara disyunción con la teoría maquiaveliana, no tanto la fe profunda y sincera de Maquiavelo como la total extrañeza de su pensamiento con respecto al cristianismo y sus principios y valores. *Vid.* sobre este punto la juiciosa evaluación de A. Tenenti en su artículo «La religione di Machiavelli» (*Studi Storici*, X (1969), pp. 738 ss.).

131. *Ibídem*, I, 39.

132. *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, en N. Machiavelli: *Il teatro e tutti gli scritti letterari*, p. 183.

133. *Discorsi*, III, 41. Cfr. *Istorie fiorentine*, III, 7 y la carta a F. Vettori del 16 de abril de 1517, donde Maquiavelo dice: «io amo la patria mia più dell'anima».

134. *Discorsi*, I, 10; si tenemos presente que para Maquiavelo la fundación y ordenación de la religión forma parte del establecimiento y conservación del ordenamiento político veremos con claridad que la *gloria* es siempre terrena en función de la utilidad rendida por el sujeto al colectivo de que forma parte. Como muestra la segunda parte del texto citado el valor «gloria es la caución elaborada por Maquiavelo (en este importantísimo capítulo dentro de la línea argumental de los primeros dieciocho capítulos de los *Discorsi*, tendentes a teorizar la crisis florentina e italiana

y a elaborar la tesis de un *principato nuovo e civile* como única vía para la renovación política) para argumentar y pesuadir retóricamente de que en realidad la máxima utilidad y honor para el príncipe innovador que se hace con el poder, reside en la acción filantrópica de reformar el organismo colectivo con vistas al «bene commune» y no en el uso egoísta y tiránico del poder. Es obvio que para el savonarolismo esta valoración de la g*loria* terrena es mera *vanitas*, pero no es menos obvio que Maquiavelo carece también de la perspectiva trascendente que en Ficino se une y supera la demiúrgica acción universal del hombre en el mundo. Sobre el tema de la *gloria* (del que volveremos a tratar más adelante en relación con el profeta-legislador) remitimos al trabajo de V.A. Santi: *La «Gloria» nel pensiero di Machiavelli*, Rávena, 1979.

135. *Discorsi*, III, 9. Cfr. *El príncipe*, cap. XXV.

136. Véase *Discorsi*, II, 2. Será este un tema que nos ocupará más adelante.

137. *El príncipe*, VI; cfr. también el cap. XIV.

138. Cfr. *El príncipe*, XXI: «Cuando el príncipe se alinea valientemente con una de las partes, si vence tu aliado —por muy poderoso que sea y aunque permanezcas en sus manos—, habrá contraído una obligación hacia ti y unos vínculos de amistad contigo; y los hombres nunca son tan deshonestos como para actuar en contra tuya dando una muestra tan grande de ingratitud». Nótese, sin embargo, que Maquiavelo añde inmediatamente a continuación un argumento utilitarista para la gratitud: «Además, las victorias nunca son tan completas que el vencedor no se vea obligado a guardar algún temor y especialmente a la justicia».

139. La expresión es de G. Sasso; cfr. N. *Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bolonia, 1980, p. 510.

140. *Vid.* el penetrante análisis de Sasso; *ibídem*, pp. 419 ss.

141. *Capitolo dell' ambizione*, versos 11-15, 64 ss., 73-81 (en *Il teatro e tutti gli scritti letterari*, pp. 319 ss.). Sobre la dinámica de las ambiciones contrapuestas y el reino de la fortuna véase cuanto hemos dicho en *Maquiavelo*, Barcelona, 1981, pp. 58 ss. y 101 ss.

142. *Discorsi*, I, 5.

143. «La naturaleza de los pueblos es inconstante: resulta fácil convencerles de una cosa, pero es difícil mantenerlos convencidos», *El príncipe*, VI.

144. «Los hombres desean cosas nuevas de forma que tanto desean la mayor parte de las veces novedades quienes están bien como quienes están mal, porque como ya hemos dicho otras veces —y es verdad— los hombres se hastían del bien y se duelen del mal», *Discorsi*, I, 18.

145. «Los hombres acostumbrados a vivir de una determinada manera no la quieren cambiar, tanto más cuanto que no ven el mal de cara, sino que se les tiene que mostrar por conjetura», *Discorsi*, I, 18.

146. *El príncipe*, XVII.

147. *Discorsi*, I, 3.

148. *Vid.* lo que se dice a propósito del no guardar la palabra dada cuando es necesario: «Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían a ti su pala-

bra— tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya», *El príncipe*, XVIII. Cfr. cap. XXIII: «Y no puede ser de otra manera porque los hombres siempre te saldrán malos a no ser que una necesidad los haga buenos».

149. *Istorie fiorentine*, III, 13. Seguimos la lectura de este importante pasaje dada por N. Badaloni en su trabajo «Natura e società in Machiavelli», *Studi storici*, X (1969), pp. 698 ss.

150. *Discorsi*, I, 5; *El príncipe*, IX. Cfr. *Discorsi*, I, 16: «[el pueblo] desidera due cose: l'una vendicarsi contro a coloro che sono cagione che sia servo; l'altra di riavere la sua libertà». Sobre las diferentes propuestas y discusiones en torno a la reforma política de Florencia sigue siendo imprescindible el trabajo de R. von Albertini: *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Berna, 1955.

151. Véase *El príncipe*, VI y XXVI.

152. Véase *Discorsi*, II, 5 y IV, 1.

153. *Capitolo dell'ambizione*, versos 160-165 y 94-99.

154. «Los hombres jamás hacen nada bien excepto si una necesidad les obliga a ello, pero que allí donde hay un amplio margen de elección y pueden actuar con plena libertad, todo se llena al instante de confusión y de desorden», *Discorsi*, I, 3.

155. Véase *Discorsi*, I, 2.

156. Véase *El príncipe*, XII-XIV. Recordemos la implícita, pero obvia crítica de Savonarola en el cap. XII: «Y quien decía que la causa de todo ello se hallaba en nuestros pecados, tenía razón, sólo que no eran los que él creía, sino los que yo acabo de exponer», es decir, la impotencia militar derivada de la carencia de armas propias. El capítulo XXIV de esta obra, destinado a mostrar el origen de la crisis en el error humano para establecer la posibilidad de una recuperación por obra también humana, nos une estos dos factores: «Si pasamos ahora a considerar a aquellos señores que en Italia han perdido sus Estados en nuestras días —el rey de Nápoles, el duque de Milán y otros— encontraremos en ellos en primer lugar una debilidad común en lo concerniente a la organización militar por las causas que ya hemos examinado anteriormente. Pero, además, veremos que algunos de ellos o tenían al pueblo por enemigo o, si lo tenían de su parte, no han sabido guardarse de los grandes, pues sin estas limitaciones no se pierden Estados que tienen recursos suficientes para mantener un ejército en campaña [...] Por tanto, estos príncipes nuestros [...] no deben echar la culpa de ello a la fortuna, sino a su propia indolencia». Buenas leyes (prudencia) y buenas armas (correcto orden militar) van siempre unidos: «no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes» (*El príncipe*, XII).

157. *Discorsi*, I, 12. Volveremos más adelante sobre la crítica maquiaveliana del cristianismo contemporáneo y su concepción global de la religión.

158. *Istorie fiorentine*, IV, 1.

159. *Discorsi*, I, 9; cfr. *ibídem*, I, 2-3. Cfr. *Discorsi*, I, 18.

160. *Discorsi*, I, 10. Véase el interesante análisis de este capítulo y del anterior en P. Larivaille: *La pensée politique de Machiavel. Les «Discours*

sur la Première Décade de Tite-Live», Nancy, 1982, cap. 12: «Romulus, mais non César».

161. Véase *El príncipe*, IX y XIX y *Discorsi*, I, 16. Cfr. asimismo V. Masiello: *Clasi e stato in Machiavelli*, Bari, 1971, cap. II: «Crisi sociale e riforma politica: la strategia del "principato civile"».

162. Cfr. *El príncipe*, XV y XXIII.

163. Cfr. *Discorsi*, I, 11.

164. *El príncipe*, VI. Cfr. *Discorsi*, III, 30: «Quien lea la Biblia sensatamente verá que Moisés se vio obligado para afirmar sus leyes y sus órdenes a matar a muchísimos hombres que no se oponían a sus planes más que por envidia». Son interesantes las referencias a Savonarola y a su fracaso que siguen a ambos pasajes.

165. *Discorsi*, I, 9.

166. Compartimos en este punto la opinión de G. Sasso; véase *N. Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, p. 424.

167. *El príncipe*, XVIII.

168. *Discorsi*, II, 2; cfr. la referencia del proemio al primer libro a «la debolezza nella quale la presente religione ha condotto al mondo».

169. *Discorsi*, II, 2.

170. *Ibídem*, II, 5; cit. *supra*, pp. 242 ss.

171. *Ibidem*.

172. *Ibídem*, III, 1.

173. *Ibídem*, II, 2; cfr. I, 12, cit. *supra*, p. 235.

174. Cfr. I, 11.

175. Véase *El príncipe*, XI.

176. *Discorsi*, I, 12.

177. *Asino*, V, versos 115-127.

178. *Discorsi*, I, 11.

179. *Ibídem*, I, 12.

180. *Ibídem*, I, 14.

181. *Vid.* Lucrecio: *De rerum natura*, V, pp. 1.161 ss. Podría ser que una base para la evaluación positiva del sentimiento religioso popular (y el romano en particular) fuera Polibio, que había vinculado estrechamente la religión romana con la fortaleza política de la *Res publica*. Cfr. Larivaille, *op. cit.*, p. 125.

182. *Loc. cit.*, pp. 718 ss.

183. *Discorsi*, I, 11.

184. *El príncipe*, VI.

185. «Il Segretario fiorentino rimase strutturalmente legato al convincimento che il livello della lucidità piena e del sapere politico —come di ogni altro vero sapere— era riservato ad una ristrettisima schiera. L'esperienza passata e presente non poteva che confermarlo in questa tesi, a suo modo filosoficamente vicina a quella della doppia verità (una per la moltitudine, umanisticamente mai pregiata, ed una per i pochi)», A. Tenenti, *loc. cit.*, p. 748.

CONCLUSIÓN

Hemos llegado ya al término de nuestro estudio, el cual nos ha permitido comprobar la presencia de la problemática profética en la Italia de finales del siglo XV y comienzos del XVI: la boga de la profecía (tanto «inspirada» como astrológica), expresión de temores y miedos o también de esperanza, boga a la que acompaña el esfuerzo de los pensadores por explicar la génesis y los canales de transmisión del hecho profético; y todo ello en estrecha relación con la crisis política y religiosa italiana. Si nuestro trabajo nos permite establecer la decisiva presencia de la problemática religiosa (conciencia de crisis espiritual y eclesiástica; conciencia de la necesidad de una reforma) en la cultura filosófica del Renacimiento italiano, poniendo así final a la vieja (y ciertamente ya abandonada) tesis del «paganismo» de la cultura italiana del momento, no es menos cierto que —en la medida en que en torno al tema de la profecía se articula el conjunto de las representaciones del hombre, del cosmos, de Dios y de las relaciones entre ellos— las discusiones italianas en torno a la profecía muestran, junto con la representación cristiana de todo ello (la presente en Savonarola y el movimiento que a él se remite), la fortísima presencia de la tradición filosófica de matriz griega con su concepción «natural» (cósmica)

del hecho profético. Esta es la línea de interpretación de Ficino y sobre todo de Pomponazzi y Maquiavelo; estos dos últimos pensadores muestran la presencia de una concepción de la profecía, del hombre, de Dios, del cosmos y de la religión profundamente extraña al cristianismo: la concepción griega y filosófica del mundo autónomo coeterno a Dios, de la ciclicidad de la historia, del carácter mundano, natural y político de la religión; nos muestran, en suma, una actitud mental que no es hostil a la religión y a la profecía, pero que sí las subordina al cosmos y a la política, a la ordenación eficaz de la convivencia humana en el marco de un cosmos que durará siempre y que constituye todo el horizonte humano.

Pero ¿qué ocurre con posterioridad al período estudiado por nosotros y no sólo ya en Italia, sino en general a escala europea? ¿Desaparece la problemática de la profecía y de los *mirabilia*? En modo alguno. Podemos decir incluso que su presencia se hace aún mayor. Constituye, pues, una tentación el seguir el curso posterior de esta problemática y de todos los temas conexos: la concepción del sujeto humano, de la divinidad y del cosmos; las relaciones existentes entre todos ellos, la concepción de la religión y de la historia, el problema de la dimensión inmanente al cosmos o trascendente de la humanidad. Es obvio, sin embargo, que tal empeño constituye el objeto de un nuevo trabajo, el cual se confunde por lo demás en buena medida con la historia del pensamiento en la Europa de la modernidad. Nos limitaremos, por tanto, a señalar algunos de los momentos especialmente relevantes en el desarrollo posterior de toda esta compleja trama.

Evidentemente el hecho cultural más relevante en el siglo XVI es la Reforma religiosa, a la que se une en segundo lugar el comienzo (Copérnico) de la revolución científica, que se desarrollará con toda su intensidad en el siglo XVII acompañada de una profundísima transformación filosófica estrechamente solidaria de ella. La reforma religiosa que, bajo el impacto de la figura y obra de Lutero, se extiende por Europa con todas sus variadas ramificaciones (e incluyendo la reacción contrarreformista católica), determina en primer lugar la vigorización de la representación cristiana de la profecía,

de los *mirabilia*, del hombre, de Dios, de la religión, del cosmos y de la historia. La representación «filosófica» que hemos estudiado en Pomponazzi y Maquiavelo se reduce al ámbito universitario y docto, fundamentalmente italiano y aristotélico: es la tradición «padovana» o «averroísta» (ejemplificada en personalidades filosóficas como Cardano, Bruno, Cremonini, Vanini) de la que se formará la matriz de lo que en el siglo XVII será denominado —cuando se una a la revitalización del escepticismo en autores como Montaigne y Charron— *libertinismo*.[1] A primer plano, sin embargo, pasa la visión cristiana, en una línea de representación acorde con la savonaroliana, aunque desde un punto de vista doctrinal y teológico haya un abismo entre Savonarola y la Reforma originada en Lutero.[2]

Con la Reforma se fortalece la concepción del cosmos como criatura destinada a perecer y cobra un gran ímpetu el estudio de la cronología bíblica, especialmente en lo relativo a la determinación del momento del Juicio Final, que se esperaba próximo debido a la conciencia de vivir en el sexto y último milenio del mundo y a la visión de la corrupción humana. El escatologismo es un dato fundamental de la conciencia reformada de los siglos XVI y XVII: certidumbre de vivir el combate de Cristo y el Anticristo, espera del fin del mundo, y en muchos casos también esperanza milenarista en una nueva era del Espíritu, marcada por la paz y unidad religiosas. Todo ello estaba íntimamente unido a la visión providencialista de la historia y del mundo: Dios es el guía y motor de la historia lineal de la humanidad e interviene activa y directamente en el cosmos para el desarrollo de su plan y la educación y advertencia de la humanidad. Dios ha dado directamente la Escritura, ha inspirado a los profetas, produce los *mirabilia* tan frecuentes, escribe en los cielos (cometas, grandes conjunciones) los signos de su voluntad inexorable.[3]

A finales del siglo XVII, sin embargo, comienza a producirse un cambio significativo en consonancia con la estabilización de la situación política tras las profundas convulsiones de todo el período anterior. Ello es particularmente evidente en Inglaterra, donde la «revolución Gloriosa» de 1688 estabiliza definitivamente la monarquía parlamentaria

después de las conmociones de la revolución puritana, y donde en 1690 la *Toleration Act* establecía la libertad religiosa con exclusión de ateos, mahometanos y católicos. En consonancia con ello (y con la nueva era triunfante de la razón tras la publicación en 1687 de los *Principia Mathematica* newtonianos) Locke trata de fundamentar el cristianismo sobre una base exclusivamente racional (*Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, 1695) y se esfuerza por arrinconar el «entusiasmo» en materia religiosa (cfr. el importantísimo capítulo «Acerca del entusiasmo», en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1690). Este es el punto de partida del movimiento *deísta* que se desarrollará extensamente (y en direcciones variadas) gracias a la obra de Blount, Toland, Collins, Woolston, y Tindal, donde Dios era concebido como la inteligencia ordenadora de la nueva imagen newtoniana del universo, como la fuente impresora en la razón humana de los principios de la religión natural-racional (toda una línea remite a Ficino y a Erasmo por medio del socinianismo, arminianismo, platónicos de Cambridge y otras corrientes «racionalistas»), y donde a la religión racional se contraponían, como deformaciones originadas por la ignorancia del vulgo y los intereses sacerdotales, las religiones supersticiosas positivas —con inclusión, frente a Locke, del mismo cristianismo— con su funcionalidad política, eco de la crítica libertina de la religión y del análisis spinoziano desarrollado en el *Tractatus theologico-politicus*. Sabido es que en el siglo XVIII el deísmo hará su entrada en Francia, donde la crítica filosófica de la religión es uno de los aspectos fundamentales del movimiento ilustrado.[4]

La devaluación del *entusiasmo* religioso (refutado desde la epistemología empirista y racionalista; censurado como fuente de fanatismo religioso e intolerancia) y la desmitificación de la *melancolía* (que pasa a ser considerada no ya como una fuente de «furor heroico» que une al individuo con la divinidad, sino como un mero estado patológico generador de ilusiones y fantasmas meramente imaginarios)[5] traen consigo la reserva reciente ante el fenómeno de la profecía. Hobbes en el *Leviatán*, Locke y sobre todo Spinoza en el

Tractatus theologico-politicus delimitan filosóficamente el estatus de la revelación profética. Y Spinoza lleva a cabo en su radical reducción del alcance y nivel epistemológico de la imaginación una completa desmitificación del hecho profético frente a la *beatitudo* procurada por el conocimiento racional.[6] A la reducción de la profecía acompaña la crítica de los *mirabilia*, esto es, la crítica de la noción misma de milagro: en el marco del rígido encadenamiento causal del universo cartesiano o newtoniano (tan distinto del cosmos platónico-aristotélico con sus poderes o virtudes ocultas y sus vínculos de simpatía), para una conciencia que ve el pasado fundamentalmente como ignorancia, superstición y fraude sacerdotal, el milagro es imposible y la fe en el mismo sólo puede explicarse a partir de la historia de la cultura como extravío de la razón, engaño político y desconocimiento de las leyes naturales. Spinoza y Hume (en sus capítulos «De los milagros» en el *Tractatus* y en *La investigación sobre el entendimiento humano*),[7] el deísmo (cfr. Toland con su *Christianity not Mysterious* y sus *Letters to Serena*), atacan la noción de milagro. El curso del pensamiento europeo se dirige —en el marco de una gran controversia— hacia la plena racionalización del hecho religioso como única vía para su supervivencia; el problema es en qué medida el vulgo puede ser elevado a la racionalidad y con ello desparecer la necesidad política de la religión supersticiosa y romper la premisa para la hegemonía sacerdotal. Evidentemente las orientaciones de la filosofía de la religión son diversas: entre el deísmo y el ateísmo, entre la confianza en la universalización de la razón y la conciencia de que el vulgo será siempre vulgo, asistimos a toda una multiplicidad de posiciones: de Hume a Rousseau, de Voltaire a d'Holbach, de Bayle a Vico. En Alemania, por otra parte, desde Lessing y Herder hasta Hegel, el problema religioso experimenta un importante quiebro con la idea lessingiana de la «Educación del género humano» por Dios en la historia como un proceso de elevación a la razón y a la moralidad pura desde el estadio inicial de infantilismo y barbarie. Así, el error era sólo aparente: todos los estadios son necesarios y verdaderos en el proceso de elevación de la humanidad a la verdad y al reconocimien-

to de su propia dignidad y de su relación con Dios —el Ἓν καὶ πᾶν— por medio de la historia. Frente a la concepción griega (pomponazziana y maquiaveliana), según la cual la humanidad carece de una historia unitaria y lineal-progresiva y la religión consiste en las sucesivas sectas (todas equivalentes) para la elevación del vulgo a la virtud, el pensamiento alemán afirmará desde Lessing la Historia como realización de la Humanidad mediante una progresión religiosa que (cada vez más universal, espiritualizada y racional) desemboca en la filosofía. Tal visión de la Historia era obviamente la secularización (por medio de la idea del *progreso de la razón* y del *inmanentismo divino*) del escatologismo trascendente cristiano unido al principio de la superación histórica de la antítesis entre sabio y vulgo (al menos como ideal).[8] La culminación de este pensamiento se encuentra en Hegel:

> [...] la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal. Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose ante los destinos humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias, ¿por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia? Habitualmente, en efecto, nos representamos la Providencia como obrando en pequeño; nos la figuramos semejante a un hombre rico que distribuye sus limosnas a los hombres y los dirige. Pero yerra quien piense que la materia de la historia universal es demasiado grande para la Providencia. Pues la divina sabiduría es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros. Y no debemos considerar a Dios como demasiado débil para emplear su sabiduría en las cosas grandes [...] Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento

aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibnitz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos [...] Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado—, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que tenemos que conocer en su necesidad.[9]

Sabido es que con la crítica del sistema hegeliano que en todos los frentes se inicia inmediatamente después de su muerte (y aún antes si atendemos a la obra de Schopenhauer) entramos ya en los albores de nuestra situación contemporánea.[10]

NOTAS

1. Sobre esta corriente véase G. Spini: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Florencia, 1983; J.R. Charbonnel: *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, París, 1919; R.H. Pophkin: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles, 1979; R. Pintard: *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, París, 1943; T. Gregory: *Theophrastrus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Nápoles, 1979; S. Bertelli (ed.): *Il libertinismo in Europa*, Milán-Nápoles, 1980.

2. *Vid.* sobre este punto las lúcidas consideraciones de Delio Cantimori en *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Turín, 1975, pp. 112 ss.

3. Sobre toda esta problemática remitimos a los trabajos de A. Warburg: «Divinazione antica pagana in testi ed immagini dell'età di Lutero» recogido en *La rinascita del paganesimo antico*, Florencia, 1966, pp. 309-

390; P. Zambelli: «Fine del mondo o inizio della propaganda? Astrologia, filosofia della storia e propaganda politico-religiosa nel dibattito sulla congiunzione del 1524» en Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento: *Scienze, Credenze occulte, livelli di cultura*, Florencia, 1982, pp. 291-368; O. Niccoli: «Il diluvio del 1524 fra panico collettivo e irrisione carnevalesca», *ibídem*, pp. 369-393; S. Caroti: «Cometi, portenti, causalità naturale e escatologia in Filippo Melantone», *ibídem*, pp. 394-426; B. Capp: «The status and role of astrology in seventeenth-century England: the evidence of the Almanac», *ibídem*, pp. 279-290; Ch. Webster: *From Paracelsus to Newton*, Cambridge, 1982 (especialmente el cap. 2: «Prophecy»); N. Cohn: *En pos del milenio*, Madrid, 1981 (especialmente los cap. 12-13: «El milenio igualitario»); G.H. Williams: *The radical Reformation*, Filadelfia, 1962. Sobre el debate en torno a la «nova» de 1572 y su significado astrológico, escatológico y cosmológico *vid.* A. Ingegno: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1978 (cap. I: «Stelle e comete»).

4. Sobre la problemática en torno al deísmo remitimos a los siguientes trabajos: G.V. Lechler: *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart, 1966; H.J. Mclachlan: *The Religious opinions of Milton, Locke and Newton*, Manchester, 1941 y *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Oxford, 1950; C.A. Viano: *J. Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Turín, 1969; M. Sina: *L'avvento della ragione*, Milán, 1976; P. Casini: *Introduzione all'Illuminismo*, 2 vols., Bari, 1980 (especialmente cap. II y V); M. Iofrida: *La filosofia di J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra 600 e 700*, Milán, 1983; F.E. Manuel: *The Eighteenth Century confronts the Gods*, Harvard, 1959.

5. *Vid.* J. Starobinski: *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Basilea, 1960; M. Galzigna: «L'enigma della malinconia. Materiali per una storia», *Aut. Aut*, 195-196 (1983) pp. 75-97.

6. Como señala Cassirer, según Spinoza: «El profeta, mientras pretende hablar de Dios, en realidad no habla más que de sí mismo y nos descubre su propio estado interior. En los capítulos introductorios del *Tratado*, que se ocupan de la profecía, se expone esta tesis con el mayor rigor; muestra que la imagen de Dios varía en cada uno de los profetas y que adquiere la forma de su imaginación y los colores de su humor. Según el temperamento, la fantasía y las ideas de que se nutrieron cambian los mesajes de los profetas. Así como uno es, así es su Dios; para los suaves es suave, para los coléricos colérico, para los oprimidos y tristes sombrío y riguroso y para los alegres bondadoso y munificiente. Si queremos expresar la idea fundamental de la crítica bíblica de Spinoza en el lenguaje de su sistema que, en verdad, no habla el *Tratado teológico-político*, podemos decir que no es posible que en ninguna visión profética se represente la sustancia, la naturaleza y esencia de Dios, sino que en ello se manifiesta siempre un determinado "modo" que da cuenta de sí. Y más que en ningún otro lugar vale aquí el principio de que toda determinación es negación», *Filosofía de la ilustración*, México, 1943, pp. 213 ss.

7. Cfr. Spinoza: *Tractatus theologico-politicus*, 6, 28-29: «Si, pues, se hiciese algo en la naturaleza que no se dedujese de sus leyes y repugnase al

necesario orden que Dios estableció eternamente en ella por leyes naturales universales, por lo mismo que era contra la naturaleza y las leyes dadas por él, nos haría dudar de su fe y de todas las cosas y nos conduciría al ateísmo. Por esto entiendo que he demostrado bastante mi segundo principio con razones concluyentes, de las cuales podemos deducir de nuevo que el milagro, sea contra la naturaleza o sobre la naturaleza, es sólo un absurdo, y por consiguiente que no debe entenderse en las Sagradas Letras, como ya dijimos, sino aquello que supera o se cree que supera a la inteligencia humana»; y Hume: *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, cap. 10: «Un milagro es la violación de las leyes de la naturaleza; y como una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes [...] ha de haber, por tanto, una experiencia uniforme contra todo acontecimiento milagroso, pues de lo contrario tal acontecimiento no merecería ese nombre. Y como una experiencia uniforme equivale a una prueba, aquí hay una *prueba* directa y completa, derivada de la naturaleza del hecho, en contra de la existencia de cualquier milagro».

8. *Vid.* Lessing, *La educación del género humano* (párrafos 82 ss.): «La educación tiene su *meta*, tanto la educación del género humano como la del individuo [...] Seguro que llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor cada vez, no tenga ya necesidad de recabar de ese mismo futuro motivos para sus acciones; el tiempo en que el hombre hará el bien porque es el bien y no porque se establezcan premios arbitrarios [...] Llegará ese tiempo de cierto, el tiempo de *un nuevo Evangelio eterno* [...] ¡Sigue tu marcha imperceptible, Providencia eterna! Mas no dejes que dude de ti precisamente por esa imperceptibilidad tuya. ¡No dejes que dude de ti aunque llegase a parecerme que tus pasos vuelven atrás!».

9. G.W.F. Hegel: *Filosofía de la Historia universal*, trad. de J. Gaos, Madrid, 1980, pp. 52 ss.

10. Véase K. Löwith: *El sentido de la Historia*, Madrid, 1968; R.G. Collingwood: *Idea de la Historia*, México, 1952; G. Krüger: *Grundfragen der Philosophie: Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt, 1958; H.G. Gadamer: «Geschichtsphilosophie» en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. XX, Tubinga, 1958; G. Lasson: *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.

BIBLIOGRAFÍA

A) **Fuentes**

FICINO, Marsilio: *Opera Omnia*, Basilea, 1576.

—: *Théologie platonicienne de l'inmortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, 3 vols., París, 1964.

—: *Commentaire sur le Banquet de Platon*, texte du manuscrit autographe établi et traduit par Raymond Marcel, París, 1978.

GUICCCIARDINI, Francesco: *Storie Fiorentine*, a cura di R. Palmarocchi, Bari, 1931.

KRISTELLER, P.O. ed.: *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini opuscula inedita et dispersa*, 2 vols., Florencia, 1937.

MACHIAVELLI, Niccolò: *Opere*, a cura di S. Bertelli e F. Gaeta, Milán, 1960 ss. Vol. I: *Il Principe e I Discorsi*. Vol. II: *Arte della guerra e scritti politici minori*. Vol. III-V: *Legazioni e commissarie*. Vol. VI: *Lettere*. *Vol. VII: Istorie Fiorentine*. Vol. VIII: *Il teatro e tutti gli scritti letterari*.

—: *El príncipe*, traducción de Miguel Ángel Granada, Madrid, 1981.

—: *Antología*, edición de Miguel Ángel Granada, Barcelona, 1987.

NESI, Giovanni: *Oraculum de Nuovo Seculo*, parcialmente editado por C. Vasoli en *I miti e gli astri*, Nápoles, 1977, p. 110-128.

PICO DELLA MIRANDOLA, Gianfrancesco: *Opera Omnia*, Basilea, 1557.

—: *Über die Vorstellung: De imaginatione*, Lateinisch-deutsche Ausgabe, herausgegeben von Eckhard Kessler, Munich, 1984.

—: *Opera Omnia*, Basilea, 1557

—: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, 1978.

POMPONAZZI, Petrus: *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*, Basilea, 1567 (reproducción anastática Hildesheim-Nueva York, 1970).

—: *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements*, París, 1930.
—: *Tractatus de immortalitate animæ*, a cura di Gianfranco Morra, Bolonia, 1954.
SAVONAROLA, Girolamo: *Prediche sopra Ageo - Trattato circa il reggimento della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Edizione Nazionale delle opere di G. Savonarola, Roma, 1965.
—: *Compendio di rivelazioni. Dialogus de veritate prophetica*, a cura di A. Crucitti, Edizione Nazionale delle opere di G. Savonarola, Roma, 1974.
—: *Scritti filosofici*, vol. I, a cura di G. Garfagnini e E. Garin, Edizione Nazionale delle opere di G. Savonarola, Roma, 1982.

B) Bibliografía complementaria

BADALONI, Nicola: «Natura e società in Machiavelli», *Studi storici*, X (1969), pp. 675-708.
BERTELLI, Sergio (ed.): *Il libertinismo in Europa*, Milán-Nápoles, 1980.
CANTIMORI, Delio: *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, 1939.
—: *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona, 1984.
CASSIRER, Ernst: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Florencia, 1974.
CATALANO, Franco: «La crisi italiana alla fine del secolo XVI», *Belfagor*, XI (1956), pp. 393-414 y 505-527.
CAVINI, Walter: «Appunti sulla prima diffusione in Occidente delle opere di Sesto Empirico», *Medioevo*, III (1977), pp. 1-20.
CHABOD, Federico: *Scritti sul Machiavelli*, Turín, 1964.
CHASTEL, André: «L'Apocalypse en 1500», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XIV (1952), pp. 124-140.
—: «L'Antéchrist à la Renaissance», *Cristianesimo e ragion di stato. L'umanesimo e il demoniaco nell'arte*, Atti del II Congresso internazionale di studi umanistici, Roma, 1953, pp. 177-186.
—: *Marsile Ficin et l'art*, Ginebra-Lilla, 1954.
FERGUSON, Wallace K: *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Cambridge-Massachussets, 1948.
FESTUGIÈRE, A-J.: *La revélation d'Hermès Trismègiste*, vol. I: *L'astrologie et les sciences occultes*, París, 1950.
GANDILLAC, Maurice de: «Astres, anges et genies chez Marsile Ficin», *Archivio di Filosofia. Umanesimo e esoterismo*, Padua, 1960, pp. 85-109.
GARIN, Eugenio: «La "Dignitas hominis" e la letteratura patristica», *Rinascita*, I (1938), pp. 102-146.
—: *L'età nuova*, Nápoles, 1969.
—: *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, 1970.
—: *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 1981.
—: *El zodíaco de la vida*, Barcelona, 1981.
—: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1979.
—: *La Revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, 1981.

GILBERT, Félix: *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Turín, 1970.
—: *N. Machiavelli e il suo tempo*, Bolonia, 1977.
GRANADA, Miguel Ángel: *El autor y su obra: Maquiavelo*, Barcelona, 1981.
—: «Giordano Bruno, un reformador» en J.M. Bermudo (ed.): *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, 1983, pp. 371-399.
—: «Virgilio y la *Theologia poetica* en el humanismo y en el platonismo del Renacimiento», *Faventia*, 5/1 (1983), pp. 41-64.
—: «Amor, Spiritus, Melancholia», *Artifex* (1984), pp. 14-23.
GREGORY, Tullio: *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Nápoles, 1979.
KLEIN, Robert: *La forma y lo inteligible*, Madrid, 1980.
KLIBANSKY, Raymund, PANOFSKY, Erwin y SAXL, Fritz: *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nendeln, 1981.
KRISTELLER, P.O.: *La filosofia di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953.
—: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956.
—: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, 1982.
KURZE, D.: «Lichtenberger's forecasts of events to come (from the fifteenth to the twentyeth century); their reception and diffusion», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXI (1958), pp. 63-85.
LARIVAILLE, Paul: *La pensée politique de Machiavel. Les «Discours sur la Première Décade de Tite-Live»*, Nancy, 1982.
LENOBLE, Robert: *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, 1942.
MARCEL, Raymond: *Marsile Ficin, 1433-1499*, París, 1958.
MASIELLO, Vitilio: *Classi e stato in Machiavelli*, Bari, 1971.
NAPOLI, Giovanni di: *L'inmortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, 1963.
—: «N. Machiavelli e l'aristotelismo del Rinascimento», *Giornale di Metafisica*, 25 (1970), pp. 215-264.
NARDI, Bruni: *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, 1965.
PERRONE COMPAGNI, Vittoria: «La magia cerimoniale del *Picatrix* nel Rinascimento», *Atti dell'Academia di Scienze Morali e Politiche di Napoli*, vol. LXXXVIII (1977), pp. 297-330.
PROCACCI, Giuliano: «La fortuna nella realtà politica e sociale del primo cinquecento», *Belfagor*, VI (1951), pp. 407-421.
REEVES, Marjorie: *Prophecy in the Latter Middle Ages. A Study in Joachinism*, Oxford, 1969.
RIDOLFI, Roberto: *Vida de Jerónimo Savonarola*, México, 1960.
—: *Vita di N. Machiavelli*, Florencia, 1978.
RUSSO, Luigi: *Machiavelli*, Bari, 1975.
SAITTA, Giuseppe: *M. Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Florencia, 1943.
SANTI, V.A.: *La «Gloria» nel pensiero di Machiavelli*, Rávena, 1979.
SASSO, Genaro: *Studi su Machiavelli*, Nápoles, 1967.
—: *N. Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bolonia, 1980.
SCHMITT, Charles B.: *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle*, The Hague, 1967.

SECRET, François: *La Kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979.
SPINI, Giorgio: «Introduzione al Savonarola», *Belfagor*, III (1948), pp. 414-428.
—: *Ricerca del libertini. La teoria dell'impostura della religione nel Seicento Italiano*, Florencia, 1983.
TENENTI, Alberto: «La religione di Machiavelli», *Studi Storici*, X (1969), pp. 709-748.
THORNDIKE, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., Nueva York, 1923 ss.
TRINKAUS, Charles: *«In our Image and Likeness» Humanity and Divinity in Italian Humanistic Thought*, 2 vols., Londres, 1970.
VASOLI, Cesare: *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, 1968.
—: *Profezia e ragione. Studi sulla Cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, 1974.
—: *I miti e gli astri*, Nápoles, 1977.
WALKER, D.P.: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres.
—: *The Ancient Theology*, Londres, 1972.
WARBURG, Aby: «Divinazione antica pagana in testi ed immagini dell'età di Lutero», *La rinascenza del paganesimo antico*, Florencia, 1966, pp. 309-390.
WEINSTEIN, Donald: *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1960.
—: «The Apocalypse in Sixteenth Century Florence: The Vision of Albert of Trent» en A. Molho-J.A. Tedeschi (eds.): *Studies in honour of Hans Baron*, Florencia, 1960, pp. 311-331.
—: «Machiavelli and Savonarola» en M.P. Gilmore: *Studies on Machiavelli*, Florencia, 1972, pp. 253-264.
YATES, Frances A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1982.
ZAMBELLI, Paola: «Il problema della magia naturale nel Rinascimento», *Rivista critica di storia della filosofia*, XXVIII (1973), pp. 271-296.
ZANIER, Giancarlo: *Ricerche sulla diffusione e fortuna del «De Incantationibus» de Pomponazzi*, Florencia, 1975.

ÍNDICE

Prólogo 7

CAPÍTULO 1. El enfrentamiento de las posiciones en un mismo mundo: Giovanni Nesi, Ficino y Maquiavelo, jueces de Savonarola 13

CAPÍTULO 2. Los «hechos»: *Mirabilia* y profecías en torno a 1500. Su inserción en las expectativas de *renovatio* 33

CAPÍTULO 3. La raíz política: *Mirabilia*, profecías y *renovatio* en la crisis política italiana 47

CAPÍTULO 4. La cosmología, elemento justificador de la problemática: cosmología, magia y política. La reducción crítica maquiaveliana 56

CAPÍTULO 5. Teoría filosófica de la profecía 74
A. La profecía como revelación divina sobrenatural: Savonarola y Gianfrancesco Pico della Mirandola 75
B. La profecía como hecho natural: Alma y *sympatheia*. Ficino .. 104
C. La profecía como hecho natural: Pomponazzi 121
D. La profecía en Maquiavelo: signo natural y reducción política . 135

CAPÍTULO 6. La concepción del hombre: Cristianismo *versus* Naturalismo. El origen de la religión 157
A. El platonismo ficiniano: La búsqueda de una concordia de cristianismo y Grecia. «Dignitas hominis» y religión natural 157
B. La antropología savonaroliana: escatologismo cristiano; renovación religiosa y reforma política 181
C. El aristotelismo radical de Pomponazzi: la concepción naturalista del hombre. Filosofía y religión; sabio y vulgo 196
D. La nueva conceptualización maquiaveliana: naturalismo político. La obra del legislador: realidad y apariencia; sabio y vulgo. La religión en el marco político 218

Conclusión 258

Bibliografía 267

ISBN 84-7658-108-4
9 788476 581087

La profecía, el anuncio anticipado del futuro de la sociedad humana, es una constante de la historia, y su presencia se hace sentir con especial intensidad en los momentos de crisis. Este es el caso de Italia en el período comprendido entre 1475 y 1530. Tras estudiar la proliferación de profecías y *portenta* en este momento de la historia italiana, con especial atención al savonarolismo, el autor aborda su conexión con la crisis política florentina e italiana y con la representación tradicional del *cosmos*. A continuación se realiza un minucioso estudio de diferentes explicaciones teóricas del hecho profético: la savonaroliana, ofrecida por el mismo Savonarola y su seguidor Gianfrancesco Pico della Mirandola; la ofrecida por el platónico Marsilio Ficino; y las aportadas por el aristotélico Pomponazzi y, desde una perspectiva política, por Maquiavelo. La explicación de la profecía en estos autores revela unas fuertes diferencias en su concepción de Dios, el mundo, el hombre y sus relaciones. De ahí que el libro concluya con un amplio estudio de la problemática cosmo-teo-antropológica en estos autores; problemática que afecta al sentido y función misma de la religión y que abría de nuevo el interrogante sobre la relación entre cristianismo y filosofía, fe cristiana y tradición clásica.

Miguel Ángel Granada (Za
Departamento de Historia
Cultura en la Universidad
su labor de traductor al ca
príncipe (1981), *Antología* (
(1987), *La expulsión de la b*
La gran Restauración (1985,
pensamiento antiguo y renacentista, es autor del volumen *Maquiavelo* (1981).